AMITAV GHOSH

Capitán Swing

La maldición de

LA NUEZ MOSCADA

Parábolas para un **planeta en crisis**

La maldición de

LA NUEZ MOSCADA

Parábolas para un **planeta en crisis**

AMITAV GHOSH

Traducción de

Noemí Jiménez Furquet

Capitán Swing

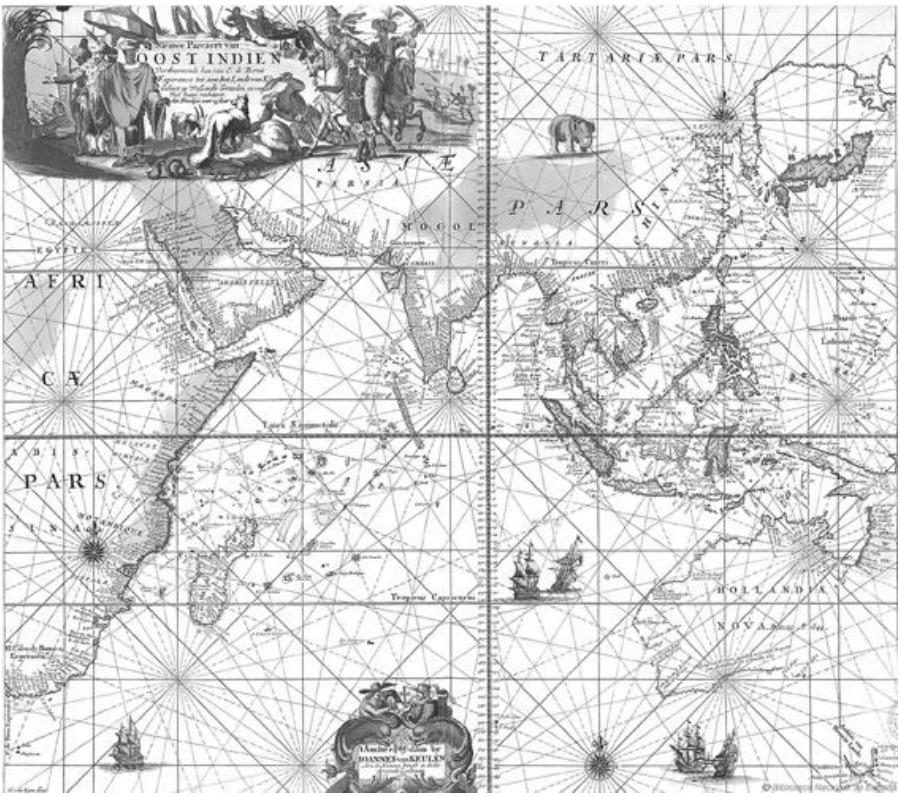


FIGURA 1. Johannes van Keulen, *Las Indias Orientales*, 1689. Biblioteca Digital Hispánica. (*Fotografía: Wikimedia Commons*). (Las islas de Banda aparecen rodeadas por un círculo blanco).

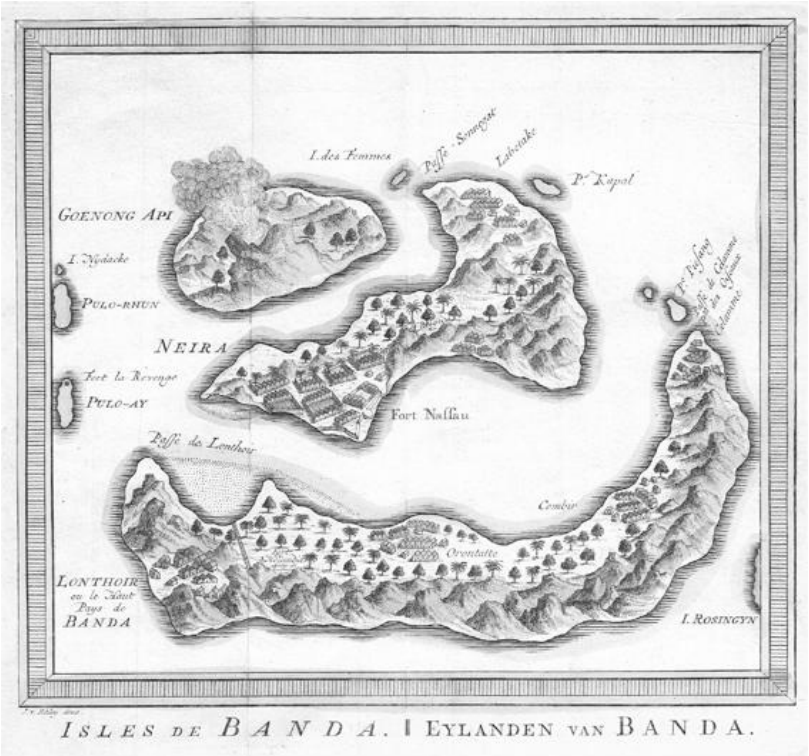


FIGURA 2.

Nicolas Bellin, *Las islas de Banda*, hacia 1749-1755. Grabado en placa de cobre.

La maldición de

LA NUEZ MOSCADA

Parábolas para un **planeta en crisis**

A la memoria de Anjali Ghosh,
Barbara Bernache Baker
y Jeffrey J. W. Baker

01
La caída de una lámpara

Hasta el día de hoy nadie sabe con exactitud qué sucedió en Selamon aquella noche de abril del año 1621, solo que una lámpara cayó al suelo en el edificio donde se alojaba el funcionario holandés Martijn Sonck.

Selamon es una aldea en el archipiélago de Banda, una pequeña agrupación de islas en el extremo sureste del océano Índico.[1] La localidad se encuentra en la punta norte de la isla de Lontor, que en ocasiones también se denomina Gran Banda (Banda Besar) por ser la mayor del conjunto.[2] «Gran» es un adjetivo algo exagerado para una isla de cuatro kilómetros de largo y poco menos de un kilómetro de ancho, pero su tamaño no es precisamente insignificante en un archipiélago tan diminuto que en la mayoría de los mapas se representa con una serie de puntitos.[3]

Sin embargo, aquí tenemos a Martijn Sonck el 21 de abril de 1621, a medio planeta de su tierra natal, en el *bale-bale*, o salón de reuniones, de Selamon, que ha confiscado para su propio disfrute y el de sus consejeros.[4] Sonck también ha tomado la mezquita más venerable del asentamiento: «una hermosa institución» construida en piedra blanca, de interior limpio y ventilado, con dos grandes tinas a la puerta para que los congregantes se laven los pies antes de entrar. Los ancianos de la aldea no han aceptado de buen grado la ocupación de su templo, pero Sonck ha rechazado sus protestas con brusquedad y les ha dicho que tienen muchos otros lugares para practicar su religión.

Esto concuerda con todo lo demás que ha hecho Sonck en el poco tiempo que lleva en la isla de Lontor. Se ha apoderado de las mejores casas para sus tropas y ha enviado a sus soldados a pulular por el pueblo, aterrorizando a sus habitantes. No obstante, estas no son más que medidas preliminares para sentar las bases de su verdadero objetivo: Sonck ha llegado a Selamon con la orden de destruir la aldea y expulsar a sus habitantes de esta isla idílica, con exuberantes bosques y un refulgente mar azul.

La brutalidad de su plan es tal que los aldeanos quizá aún no hayan acabado de comprenderlo. Aunque es cierto que el holandés no ha ocultado en ningún momento sus intenciones; antes bien, ha dejado clarísimo a los ancianos que espera su plena cooperación en la destrucción de su propio asentamiento y la expulsión de sus vecinos.

Sonck tampoco es el primer funcionario holandés en transmitir este mensaje en Selamon. Los aldeanos, al igual que sus vecinos bandaneses, ya han soportado varias semanas de amenazas y demostraciones de fuerza, siempre acompañadas de las mismas exigencias: derribar las murallas de la aldea, entregar las armas y las herramientas —hasta los timones de sus barcos— y prepararse para su inminente salida de la isla. Estas demandas son tan extremas, tan descabelladas, que sin duda se habrán preguntado si los holandeses están en sus cabales. Pero Sonck se ha esmerado en hacerles entender que va en serio: a su oficial al mando, nada menos que el mismísimo gobernador general, se le ha agotado la paciencia. La gente de Selamon tendrá que obedecer sus órdenes hasta el más mínimo detalle.

¿Cómo será enfrentarte cara a cara con alguien que te ha dejado claro que posee poder suficiente para acabar con tu mundo y que tiene toda la intención de hacerlo?

La población de Selamon y sus vecinos bandaneses llevan un par de décadas resistiendo a los holandeses en la medida de sus capacidades; en ocasiones incluso han logrado expulsar a los europeos. Pero jamás han tenido que enfrentarse a una fuerza tan grande y tan bien armada como la que Sonck ha traído consigo. Viéndose aventajados, los aldeanos han hecho todo lo posible por apaciguar al holandés: mientras algunos han huido a los bosques vecinos, un gran

número se ha quedado, tal vez con la esperanza de que se trate de un error y los europeos se marchen si consiguen aguantar.

Quienes han permanecido en la aldea, muchos de ellos mujeres y niños, se han guardado de no dar excusa alguna a los holandeses para ejercer la violencia. Pero Sonck tiene una misión que cumplir, una misión para la que no está particularmente capacitado —es recaudador, no soldado—, y es probable que lo asalte un sentimiento de inadecuación. En la calma de los aldeanos advierte una ira latente y tal vez desee que le ofrezcan una excusa, un pretexto cualquiera para dar el siguiente paso.

En la noche del 21 de abril, cuando Sonck se retira a la requisada casa de reuniones de Selamon con sus consejeros, su estado de ánimo es muy precario. Hay tanta tensión en el ambiente que el silencio pareciera augurar una erupción sísmica.

La atmósfera es tal que, para alguien en el estado de Sonck, acaso sea imposible ver en la caída de un objeto un percance cualquiera: tiene que haber algo más, el presagio de alguna intención aviesa. Así pues, cuando la lámpara se estrella, Sonck concluye de inmediato que se trata de una señal destinada a desencadenar un ataque sorpresa sobre él y sus soldados. Aterrado, toma las armas junto a sus consejeros y comienzan a disparar a diestro y siniestro.

Es una noche oscura, «tan oscura como solo puede serlo una noche sin luna en las Indias». En esas condiciones, cuando no se ve nada, es fácil imaginar la presencia amenazadora de un ejército fantasmagórico. Sonck y sus consejeros siguen descargando ráfaga tras ráfaga sobre un enemigo invisible y sorprenden incluso a sus propios guardias, que no han visto signo alguno de ataque.

Las islas de Banda se encuentran sobre una de las fallas donde la actividad de la Tierra se revela de manera más palpable: al igual que su volcán, son fruto del cinturón de fuego que va desde Chile, en el este, hasta la costa del océano Índico, en el oeste. Por encima de las Banda se eleva un volcán todavía activo, el Gunung Api (o «Montaña de Fuego»), con su cumbre siempre envuelta en nubes arremolinadas y vapor ascendente.

El Gunung Api es uno de los muchos volcanes de esta zona del océano; las aguas circundantes están salpicadas de montañas cónicas

de bella conformación que surgen majestuosas entre las olas, algunas de las cuales se elevan mil metros o más. Se dice que hasta el nombre indonesio de la región, Maluku (del que procede el topónimo Molucas), deriva de *Molòko*, que significa «montaña» o «isla montañosa».[5]

Estas islas montañosas de las Molucas a menudo erupcionan con una fuerza devastadora, lo que trae la ruina y la destrucción a quienes viven alrededor. No obstante, también hay algo mágico en estas emisiones, algo similar a los dolores del parto. Porque las erupciones de estos volcanes hacen aflorar a la superficie mezclas alquímicas de materiales cuyo modo de interactuar con los vientos y el clima de la región da lugar a bosques repletos de maravillas y rarezas.

En el caso de las islas de Banda, el regalo del Gunung Api es una especie botánica que ha prosperado en este minúsculo archipiélago como en ningún otro lugar: el árbol que produce tanto la nuez moscada como la macis.

El árbol y sus frutos presentaban temperamentos muy diferentes. El árbol era hogareño y no se aventuró más allá de sus oriundas Molucas hasta el siglo XVIII. La nuez moscada y la macis, en cambio, eran viajeras incansables y es fácil ver hasta qué punto, ya que antes del siglo XVIII toda nuez moscada y toda macis provenían de las Banda y sus alrededores. Así pues, cualquier mención en cualquier documento previo a 1700 establece automáticamente un vínculo con estas islas. En los textos chinos, dichas menciones se remontan al siglo I a. C.; en los textos latinos, la nuez moscada aparece un siglo después.[6] Pero es probable que llegaran a Europa y China mucho antes de que a los escritores se les ocurriera mencionarlas. Este fue sin duda el caso de la India, donde se ha hallado una nuez moscada carbonizada en un yacimiento arqueológico que se remonta a 400-300 a. C. La primera mención textual fechada de forma fiable (que en realidad menciona la macis) es dos o tres siglos posterior.[7]

En cualquier caso, de algo no cabe duda: la nuez moscada había viajado miles de kilómetros a través de los océanos mucho antes de que los primeros europeos llegaran a las Molucas.[8] Estos viajes fueron los que finalmente atrajeron a los navegantes europeos a las islas, adonde arribaron porque productos vegetales como la nuez moscada ya habían viajado en sentido opuesto mucho antes que ellos.[9]

A medida que cruzaban el mundo conocido, la nuez moscada, la macis y otras especias fueron tejiendo redes comerciales que se extendían por todo el océano Índico hasta lo más profundo de África y Eurasia.[10] Los nodos y las rutas de estas redes, así como las personas que intervenían en ellas, variaron de manera considerable a lo largo del tiempo según el ascenso y la caída de los reinos, pero durante más de un milenio los viajes de la nuez moscada persistieron en gran medida, con un crecimiento constante tanto en su volumen como en su valor.

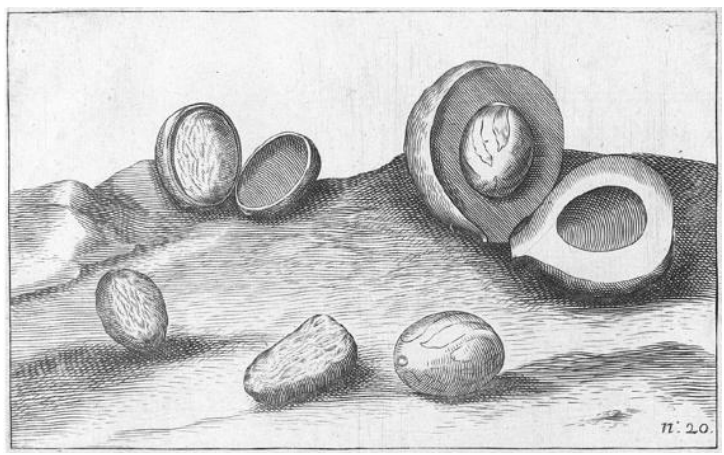


FIGURA 3. Anónimo, Nuez moscada de las islas de Banda, 1619. Grabado. Rijksmuseum. (Fotografía: Wikimedia Commons).

La nuez moscada, el clavo, la pimienta y otras especias no eran valiosas solo por su uso culinario, sino por sus propiedades medicinales.[11] En el siglo XVI, el valor de la nuez moscada se disparó cuando los médicos de la Inglaterra isabelina decidieron que esta especia podría servir para curar la peste, en un momento en que las epidemias proliferaban por toda Eurasia.[12] A finales de la Edad Media, la nuez moscada era tan valiosa en Europa que con un puñado se podía comprar una casa o un navío.[13] Tan astronómico era en esta época el precio de las especias que no es posible dar cuenta de su valor en términos de mera utilidad. En realidad constituían fetiches, formas primordiales de mercancía; se habían convertido en símbolos envidiables de lujo y riqueza, y cumplían a la perfección la idea de

Adam Smith de que esta es «deseada no por las satisfacciones materiales que confiere, sino por ser objeto de deseo ajeno».[14]

Antes del siglo XVI, para llegar a Europa la nuez moscada cambiaba de manos muchas veces y en muchos puntos. Las últimas etapas de este viaje eran a través de Egipto o del Levante hasta Venecia, ciudad que antes de los viajes de Cristóbal Colón y Vasco de Gama poseía el monopolio del comercio de especias europeo.[15] Incluso Colón procedía de la ciudad archirrival de Venecia, Génova, la cual desde hacía largo tiempo envidiaba enconadamente el monopolio de la Serenísima sobre el comercio oriental; para romper este control fue para lo que los primeros navegantes europeos emprendieron los viajes que los condujeron a las Américas y al océano Índico.[16] Entre sus fines, uno de los más importantes era encontrar las islas de donde provenía la nuez moscada. Era tanto lo que se jugaban los navegantes y los monarcas que los financiaban que se ha llegado a afirmar que la carrera de las especias fue la carrera espacial de aquella época.[17]

No es de extrañar, pues, que el árbol de la nuez moscada fuera el motivo de que holandeses como Sonck cruzaran medio mundo hasta la isla de Lontor.

Sacar una nuez moscada de su fruto es como abrir un pequeño planeta.

Al igual que un planeta, la nuez moscada se halla encapsulada en una serie de sucesivas esferas. En primer lugar está la piel marrón mate del fruto, una suerte de exosfera. Luego tenemos la carne pálida y perfumada, más densa a medida que nos acercamos al núcleo, como la atmósfera exterior. Y una vez desprendida toda la carne, queda en nuestra mano una bola envuelta en lo que podría ser una estratosfera de radiantes nubes carmesíes: esta fragante cobertura exterior es la que se conoce como macis. Al retirar la macis se revela otra cáscara, un caparazón brillante, estriado y de color chocolate que alberga la nuez cual troposfera protectora. Solo después de partir esta cáscara tendremos la nuez en la palma de nuestra mano, una superficie nublada por continentes castaño mate que flotan sobre mares de marfil.

Si entonces partimos la nuez, veremos en su interior algo parecido a una estructura geológica, salvo que está compuesta por una mezcla

única de sustancias que da lugar al aroma y a los efectos psicotrópicos que podrían considerarse sus superpoderes propiamente dichos.

Al igual que un planeta, una nuez moscada tampoco puede observarse en su totalidad de una sola vez. Como sucede con la luna o cualquier objeto esférico (o cuasiesférico), una nuez moscada presenta dos hemisferios; cuando uno está a la luz, el otro debe permanecer en la oscuridad: para que el ojo humano vea uno, el otro ha de mantenerse oculto.

La isla de Lontor tiene forma de bumerán y se comunica con otras dos: Gunung Api y Banda Naira, un minúsculo islote que ya en 1621 albergaba dos imponentes fuertes holandeses. Las tres islas constituyen los restos de la erupción de un antiguo volcán y como tales se agrupan alrededor de su cráter, hoy sumergido.[18] Entre ellas se extiende una franja de agua resguardada y lo bastante profunda como para permitir que recalen barcos transoceánicos. La noche del 21 de abril se encuentra anclada allí la flota con la que Martijn Sonck ha llegado a las islas de Banda.

En las noches tranquilas, los sonidos viajan con facilidad a través de esta franja de agua. El restallido de los disparos de mosquete en Lontor se oye con toda claridad en el *Nieuw-Hollandia*, el buque insignia del comandante que ha conducido esta flota hasta las Banda: el gobernador general Jan Pieterszoon Coen.

Contable de formación, a la edad de treinta y tres años Coen lleva tres como gobernador general de las Indias Orientales. Gracias a su inmensa energía, competencia y determinación, ha ascendido en el escalafón de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales cual chorro de ceniza volcánica. Conocido a sus espaldas como De Schraale («el Escuerzo»), es un hombre brusco y despiadado, sin pelos en la lengua.[19] En una carta a los diecisiete caballeros que presiden la compañía, el gobernador general Coen llegó a observar: «No hay nada en el mundo que confiera mayores derechos que el poder».[20]

Coen, que en este momento es el procónsul más poderoso de la compañía comercial más poderosa, no es un extraño en las islas.[21] Doce años antes las visitó como miembro de una expedición holandesa que había ido a negociar un tratado con los bandaneses.[22] Durante las negociaciones, parte de la expedición sufrió una emboscada en las

costas de Banda Naira y cuarenta y seis holandeses, incluido el oficial principal, fueron masacrados por los isleños.[23] Coen escapó con vida, pero los recuerdos de este episodio han moldeado su visión de la misión holandesa en las Banda.[24]

Desde que los primeros navíos holandeses llegaron al archipiélago, la venerable Compañía de las Indias Orientales —Vereenigde Oostindische Compagnie o VOC— ha intentado imponer el monopolio comercial a los bandaneses.[25] Pero este objetivo se ha mostrado esquivo, pues este concepto, aunque común en Europa, es del todo ajeno a las tradiciones comerciales en el océano Índico.[26] En estas aguas, los puertos comerciales y los Estados marítimos han competido desde siempre por atraer a la mayor cantidad posible de mercaderes extranjeros. Imbuidos de este espíritu fue como los bandaneses acogieron a la primera partida de europeos que visitó sus islas: un pequeño contingente portugués que incluía a Fernando de Magallanes. Aquello sucedió en 1512; desde entonces, los bandaneses han descubierto (en su perjuicio) que todos los europeos que arriban a sus costas, sin importar la nacionalidad, solo tienen en mente lograr un tratado que les otorgue derechos exclusivos sobre la nuez moscada y la macis de las islas.[27]

Pero es imposible que los bandaneses les otorguen tales derechos. ¿Cómo van a dejar de comerciar con sus socios acostumbrados, tanto de las costas próximas como las distantes? Los isleños dependen de sus vecinos para obtener comida y mucho más.[28] Además, los bandaneses también son comerciantes expertos y muchos de ellos poseen vínculos estrechos con otras comunidades mercantiles en el océano Índico; difícilmente pueden despedir a sus congéneres con las manos vacías.[29] Además, tampoco tendría lógica desde una perspectiva comercial, ya que a menudo los europeos no pagan tan bien como los compradores de la zona. Y a los bandaneses, como a la mayoría de los asiáticos, los productos europeos no les resultan demasiado atractivos. Por ejemplo, ¿para qué quieren ellos, con su clima cálido, tejidos de lana?[30]

Los holandeses lo habrían tenido más fácil si los bandaneses hubieran contado con un gobernante poderoso, un sultán cuya voluntad doblegar, tal y como había sucedido en otras islas de las Molucas.[31] Pero las Banda carecen de un dirigente único al que

puedan amenazar y acosar hasta que obligue a sus súbditos a plegarse a las exigencias de los extranjeros.[32] «No tienen ni rey ni señor —fue la conclusión de los primeros navegantes portugueses que visitaron las islas— y su gobierno todo depende del consejo de los ancianos; y como estos a menudo se hallan en desacuerdo, riñen entre sí».[33]

Esta, por supuesto, no es toda la verdad. Los bandaneses tienen dinastías aristocráticas, así como familias de mercaderes poseedoras de grandes riquezas y numerosos criados. Es una sociedad combativa, dividida en asentamientos amurallados que en ocasiones libran batallas campales entre sí.[34] No obstante, ningún poblado o familia ha sometido jamás al archipiélago entero; los isleños parecen sentir una profunda aversión por los gobiernos centralizados y unitarios.

Según la tradición bandanesa, las islas estuvieron una vez gobernadas por cuatro reyes.[35] Pero para cuando los primeros navíos holandeses arriban al archipiélago, las únicas figuras de autoridad son varias docenas de ancianos y *orang-kaya*, que significa literalmente «hombres acaudalados».[36] Algunos de estos ancianos ostentan el título de capitán de puerto (*shahbandar*), pero ni estos ni ninguno de los *orang-kaya* poseen la autoridad política para obligar a que se cumpla un tratado en todo el archipiélago, por pequeño que este sea.[37]

Sin embargo, los europeos —primero los portugueses y los españoles, y luego los holandeses— llevan más de cien años insistiendo en establecer un monopolio sobre los productos más importantes para los isleños: la nuez moscada y la macis.[38] Los más pertinaces son los holandeses, que una y otra vez han enviado flotas a las islas con la intención de imponer tratados a sus habitantes.[39] Estos han resistido como buenamente han podido, a menudo aceptando la ayuda de otros europeos,[40] pero el número de bandaneses es demasiado reducido —apenas llegan a unos quince mil en total— para medirse con la armada más poderosa del mundo.[41] Los ancianos han firmado varios tratados con gran renuencia, a veces sin saber lo que estipulaban, pues los documentos estaban en holandés.[42] Pero encubiertamente han continuado comerciando con otros mercaderes, y cuando ha sido posible han resistido con las armas, como en 1609, cuando sorprendieron a la expedición holandesa de la que formaba parte el futuro gobernador general Jan Pieterszoon Coen.[43]

A raíz de la masacre, Coen ha llegado a creer —al igual que algunos de sus predecesores— que *de Bandaneezen* son incorregibles y que el problema de las Banda precisa de una solución definitiva: las islas han de vaciarse de sus habitantes. De lo contrario, la VOC nunca podrá establecer un monopolio sobre la nuez moscada y la macis. Una vez que los bandaneses se hayan marchado, se podrá traer a colonos y esclavos para establecer una nueva economía en el archipiélago. Esto supondrá un cambio respecto a la práctica holandesa habitual, consistente en centrarse en el comercio y evitar la conquista territorial,[44] pero como el comercio de nuez moscada es sinónimo de las Banda, resulta inevitable.[45] Y cuanto antes se lleve a cabo, tanto mejor: los ingleses, que van pisando los talones a los holandeses desde las Américas hasta las Indias Orientales, han puesto hace poco un pie en las Banda, en una pequeña isla llamada Run.[46] Coen está decidido a no permitirles expandir su influencia en el archipiélago.

Al escribir a los gestores de la VOC, Coen ha señalado: «En mi opinión, lo mejor sería expulsar del territorio a todos los bandaneses», y es justo eso lo que tiene en mente cuando llega a las islas.[47] Para acometer la tarea de la manera más eficiente posible, ha añadido a sus fuerzas un contingente de ochenta mercenarios japoneses; se trata de *ronin*, o samuráis sin amo. Aparte de más baratos y tenaces que los soldados europeos, son profesionales de la espada y verdugos altamente cualificados, expertos en el arte de la decapitación y el desmembramiento.[48]

Es probable que el misterio de la lámpara de Selamon no se hubiera quedado tan grabado en mi memoria de no haber sido por un insólito cruce entre formas de agencia humanas y no humanas.

Comencé a escribir este capítulo a principios de marzo de 2020, justo en el momento en que una entidad microscópica, el novísimo coronavirus, se convertía a toda velocidad en la mayor, más amenazante e ineludible presencia en el planeta. A medida que automóviles y personas desaparecían de las calles de Brooklyn, que es donde vivo, me fui sintiendo extrañamente desubicado. Cuando releía las notas que había tomado durante mi visita a las islas de Banda en noviembre de 2016, a veces experimentaba la sobrecogedora sensación de regresar de forma incorpórea al archipiélago.

En aquella visita me había alojado en un hotel construido por un tal Des Alwi, antaño conocido como «el rajá de las Banda». Miembro de una de las familias más prominentes de las islas, Alwi, que falleció en 2010, es recordado por quienes lo conocieron como una persona imponente y extraordinariamente carismática. Escritor y diplomático, había creado una fundación para preservar el patrimonio de las islas. La fundación, además de restaurar numerosos edificios coloniales medio en ruinas, imprimió varios libros y folletos, entre ellos una introducción a la historia de las islas escrita por un amigo de Des Alwi, un historiador estadounidense llamado Willard A. Hanna. En este libro, titulado *Indonesian Banda: Colonialism and Its Aftermath in the Nutmeg Islands* (Las Banda indonesias. Colonialismo y sus consecuencias en las islas de la nuez moscada), leí por primera vez sobre la lámpara que cayó en Selamon la noche del 21 de abril de 1621.

Este detalle se mencionaba de pasada, pero se me quedó grabado. ¿Por qué un percance tan banal y cotidiano sembró semejante pánico en el contingente de soldados holandeses de Sonck?

En la quietud de aquellas noches de Brooklyn, cuando lo único que rompía el silencio eran las sirenas de apresuradas ambulancias, cabía imaginar que un sonido repentino e inesperado evocase en cualquiera las presencias no humanas e invisibles que nos rodean e intervienen en nuestra vida diaria transformando por completo el significado de hechos cotidianos.

No lejos de mi casa se encuentra uno de los mayores hospitales de Brooklyn. En aquel momento, la COVID-19 se cobraba tantas vidas que los cadáveres se almacenaban fuera, en camiones refrigerados. Cuando salí de mi casa me percaté de que el miedo reinaba en las calles a mi alrededor, lo que provocó en mí una sensación de afinidad con aquellos aterrorizados aldeanos de Selamon que, acurrucados en sus casas, se preguntarían si la caída de aquella lámpara anunciaría nuevos males futuros.

Quería saber más sobre la caída de la lámpara. Pero ¿cómo? Las dificultades para esclarecer un instante acaecido cuatro siglos atrás se incrementan sobremanera cuando el escenario es un lugar tan remoto y olvidado como el archipiélago de Banda. Son poquísimos los estudiosos que han escrito sobre estas islas, por lo que los

acontecimientos de 1621 se hallan envueltos en la oscuridad, y la mayoría de las historias y etnografías de la región los obvian.[49] Así pues, ¿de dónde había sacado Hanna ese detalle? Cuando examiné su libro, me quedó claro que su fuente principal había sido una monografía llamada *De Vestiging van het Nederlandsche Gezag Over de Banda-Eilanden, 1599-1621* (El establecimiento del dominio holandés sobre las islas de Banda). Su autor era J. A. van der Chijs y había sido publicado en Batavia (Yakarta) en 1886.

Al igual que tantos otros en ese momento del confinamiento en la ciudad de Nueva York, me encontraba algo aturdido, como en una suerte de fuga disociativa. A lo largo de los meses anteriores, imbuido del ritmo cada vez más acelerado de los tiempos pre—COVID, había estado viajando sin parar. El repentino cese de todo movimiento había provocado en mí una sensación de falta de aliento, como si un automóvil a toda velocidad hubiera frenado bruscamente en la autopista.

Mi esposa, Debbie, conocida por sus lectores como Deborah Baker, se encontraba en Charlottesville (Virginia), donde preparaba un libro mientras visitaba a su familia. A principios de año, en enero de 2020, el mismo mes en que habíamos celebrado nuestro trigésimo aniversario, había perdido a su madre, Barbara, con noventa años. Su muerte había sumido a su padre, de ochenta y nueve, en una espiral descendente, por lo que debía quedarse un tiempo en Virginia. Mi intención era seguirla, pero cambié de opinión cuando de pronto las tasas de infección comenzaron a dispararse en Nueva York; me pareció irresponsable aventurarme más allá de la ciudad por el riesgo de llevar conmigo la enfermedad. En ese momento de desorientación, tampoco me sentía muy inclinado a abandonar el territorio familiar de Brooklyn, donde también viven mi hijo y mi hija. Así pues, una insólita conjunción de circunstancias hizo que me quedase solo y pasara en mi estudio aún más horas de lo acostumbrado.

Si no hubiera sido por lo extraño del confinamiento, no creo que me hubiera lanzado a lo que hice a continuación: busqué en internet un PDF del libro de Van der Chijs y, para mi sorpresa, ¡apareció uno! Lo descargué sin pensar; no sé por qué, ya que no leo neerlandés. Pero lo tenía ahí delante, un tesoro lleno de secretos, y lo único que podía hacer era mirarlo como si de una piedra rúnica o un petroglifo se

tratara.

Un día, mientras esperaba a que llegasen las siete de la tarde para unirme al ritual diario con el que expresábamos nuestro agradecimiento a los equipos de urgencias de Nueva York aplaudiendo, vitoreándolos y (en mi caso) golpeando una cazuela, comencé a ojear el texto de Van der Chijs. Pronto encontré nombres y vocablos conocidos; por ejemplo, descubrí que *lamp* significa lo mismo en inglés y neerlandés: «lámpara». Sin pensarlo, escribí una frase del libro en una aplicación en línea muy utilizada y, un poco sorprendido, comprobé que la frase tenía sentido: «Hacia la medianoche del 21 al 22 de abril [de 1621], cayó una lámpara en el *bale-bale*, donde Sonck dormía con sus consejeros; un acontecimiento insignificante [aunque] suficiente para sembrar el pánico entre los europeos, que siempre veían traiciones por todas partes».[50]

Después de aquello ya no pude parar. Me olvidé del ritual de las cazuelas y, en su lugar, comencé a meter una frase tras otra en la aplicación y los resultados, aunque a menudo confusos, me ofrecieron suficientes pistas como para adentrarme cada vez más en el texto.

Pronto descubrí la suerte que había tenido con aquella primera frase, porque en algunos pasajes el resultado de la traducción era un galimatías absurdo. Pero los fragmentos incomprensibles tenían algo en común: la mayoría aparecían entre comillas. Esos pasajes eran los que parecían confundir a la aplicación, que claramente había sido concebida para traducir el neerlandés moderno.

Até cabos y comprendí que gran parte del relato de Van der Chijs consistía en citas textuales de fuentes del siglo XVII. Más tarde me enteraría de que había trabajado como *landsarchivaris* (archivero mayor) de la administración colonial holandesa en Batavia. Así pues, tuvo acceso directo a todos los documentos relevantes del siglo XVII y en ellos basó su libro; una suerte, dado que muchos de esos documentos se han perdido.[51]

Mientras trataba de descifrar la sarta de párrafos sin sentido que desembuchaba la aplicación de traducción, comencé a preguntarme si la grafía de ciertas palabras comunes en neerlandés habría cambiado desde el siglo XVII, como ocurre, por ejemplo, con las formas *hath* y *has* en inglés.

Por suerte, conozco a uno de los mayores historiadores

neerlandeses especializados en Asia, Dirk Kolff, erudito sin parangón en archivos holandeses del siglo XVII y especialmente en los de la VOC. Le escribí explicándole mi problema y, con gran amabilidad, me envió una lista con los cambios en las grafías. El truco funcionó a las mil maravillas, y en cuanto introduje en la aplicación las palabras del siglo XVII con la ortografía moderna, los resultados fueron mucho más claros.

Así, mientras por la ventana de mi estudio se oía ulular a las ambulancias cada vez con mayor frecuencia en lo que una vez fue la aldea holandesa de Breukelen, comencé a escribir páginas enteras en la aplicación, frase a frase, párrafo a párrafo. Pronto fue como si dos entidades no humanas, internet y el coronavirus, ambas operando a escala planetaria, se hubieran unido para crear un portal fantástico que me transportaba, por mediación del espíritu de un holandés muerto largo tiempo atrás, a las islas de Banda en la noche del 21 de abril de 1621.

¿Qué importancia puede tener en el siglo XXI la historia de algo tan asequible e insignificante como la nuez moscada?

Al fin y al cabo, lo sucedido en las islas de Banda no es más que otro ejemplo de la historia de colonización que se estaba produciendo a una escala mucho mayor al otro lado del planeta, en América. Se podría decir que se ha pasado página sobre ese capítulo de la historia, que el siglo XXI no se parece en nada a aquella época tan lejana en la que las plantas y el material botánico podían decidir el destino de los seres humanos. A menudo se afirma que la Edad Moderna liberó a la humanidad de la Tierra y la lanzó a una nueva era de progreso en la que los bienes manufacturados prevalecen sobre los productos naturales.

El problema es que nada de eso es cierto.

Hoy en día dependemos *aún más* del material botánico que hace trescientos años (o quinientos, e incluso cinco milenios), y no solo por una cuestión de comida. La mayoría de los humanos contemporáneos dependen por completo de la energía procedente de carbono largo tiempo enterrado… ¿y qué son el carbón, el petróleo y el gas natural sino formas fosilizadas de material botánico?

En cuanto a la circulación de bienes, los combustibles fósiles

también superan con mucho cualquier categoría de objetos creados por el hombre. En palabras de dos economistas especializados en energía: «La energía es la mercancía más importante en el mundo hoy. Y, según casi cualquier métrica, el sector de la energía es inconmensurable. Con unas ventas anuales que rebasan los diez billones de dólares, la energía hace que, en comparación, los gastos en cualquier otro producto básico parezcan una nadería; su comercio y transporte son inmensos, y rebasan los tres billones de dólares en transacciones internacionales para transportarla a lo largo de dos millones de kilómetros de tuberías y los quinientos millones de toneladas de peso muerto en barcos mercantes; ocho de las diez mayores corporaciones mundiales son compañías energéticas y un tercio de la flota naviera mundial se dedica al transporte de petróleo por mar. Habida cuenta de estas cifras, quizá no sorprenda que el consumo mundial de energía requiera el equivalente energético de más de 2.800 barriles de petróleo por segundo».[52] Si sumásemos el total de los bienes que se movían por las rutas marítimas y terrestres en la Edad Media, probablemente hallaríamos que los artículos manufacturados, como la porcelana y los textiles, representaban un mayor porcentaje del comercio que en la actualidad.

Si dejamos a un lado la mitología de la modernidad, según la cual los humanos se han liberado triunfalmente de su dependencia material del planeta, y reconocemos la realidad de nuestra cada vez mayor servidumbre hacia los productos de la Tierra, entonces la historia de los bandaneses ya no parece tan alejada de nuestra situación actual. Por el contrario, los paralelismos son tan apremiantes y poderosos que incluso cabría afirmar que, si tan solo supiéramos cómo contar su historia, el destino de las islas de Banda podría servir de modelo para el presente.

---

[1] Se cree que el nombre de Banda deriva de la voz persa *bandar*, que significa «puerto» o «emporio». *Cf.* Roy Ellen, *On the Edge of the Banda Zone: Past and Present in the Social Organization of a Moluccan Trading Network*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003, p. 65.

[2] El nombre de la isla también se presenta a veces con la grafía *Lonthoir*; véase Phillip Winn, «Graves, Groves and Gardens: Place and Identity—Central Maluku, Indonesia», *Asia-Pacific Journal of Anthropology* 2, n.º 1, 2001, pp. 24-44.

[3] H. G. Aveling, «Seventeenth Century Bandanese Society in Fact and Fiction: “Tambera” Assessed», *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 123, n.º 3, 1967, p. 351.

[4] El siguiente relato se basa en la crónica recogida por J. A. van der Chijs en *De Vestiging van het Nederlandsche Gezag Over de Banda-Eilanden (1599-1621)* (Batavia: Albrecht & Co., 1886), a partir de documentos de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales. En inglés solo se documenta en *Indonesian Banda: Colonialism and Its Aftermath in the Nutmeg Islands,* de Willard A. Hanna (reimpresión Banda Naira: Yayasan Warisan da Budaya, 1991). Este relato también parece basarse en gran medida en la crónica de Van der Chijs, pero hay numerosas discrepancias entre ambas narrativas. Hanna, por ejemplo, emplea la grafía «‘t Sonck». Allí donde divergen, he seguido el texto de Van der Chijs. El resto de esta sección y la siguiente se basan en su totalidad en Van der Chijs, *De Vestiging,* pp. 139-143.

[5] *Cf.* Frans S. Watuseke, «The Name Moluccas, Maluku», *Asian Profile*, junio de 1977.

[6] Leonard Y. Andaya, «Local Trade Networks in Maluku in the 16th, 17th, and 18th Centuries», *Cakalele* 2, n.º 2, 1991, p. 79.

[7] *Cf.* Thomas J. Zumbroich, «From Mouth Fresheners to Erotic Perfumes: The Evolving Socio-Cultural Significance of Nutmeg, Mace and Cloves in South Asia», *eJournal of Indian Medicine* 5, 2012, pp. 37-97.

[8] *Cf.* Ken Stark y Kyle Latinis, «The Response of Early Ambonese Foragers to the Maluku Spice Trade: The Archaeological Evidence», *Cakalele* 7, 1996, pp. 51-67.

[9] Para una descripción sucinta de estas redes comerciales, véase Anthony Reid, *A History of Southeast Asia: Critical Crossroads,* Malden, Massachusetts: Blackwell, 2015, pp. 62-63.

[10] *Cf.* Ellen, *On the Edge of the Banda Zone*, p. 54.

[11] George Masselman, *The Money Trees: The Spice Trade*, Nueva York: McGraw-Hill, 1967, p. 36. Véase también Alison Games, *Inventing the English Massacre: Amboyna in History and Memory,* Nueva York: Oxford University Press, 2020, p. 19.

[12] Giles Milton, *Nathaniel’s Nutmeg, or, the True and Incredible Adventures of the Spice Trader Who Changed the Course of History,* Nueva York: Penguin, 1999, pp. 1-8 [trad. cast.: *El hombre que tuvo el coraje de cambiar la historia*, Barcelona: Martínez Roca, 1999, trad. de Jordi Fibla].

[13] *Cf.* Rajani Sudan, *The Alchemy of Empire: Abject Materials and the Technologies of Colonialism*, Nueva York: Fordham University Press, 2016, pp. 59-60, y Milton, *Nathaniel’s Nutmeg*, p. 3.

[14] Jean-Pierre Dupuy, *The Mark of the Sacred*, Stanford, California: Stanford University Press, 2013, trad. al inglés de M. B. DeBevoise, p. 153.

[15] *Cf.* Reid, *A History of Southeast Asia*, p. 70.

[16] Peter Hulme, *Colonial Encounters; Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Nueva York: Methuen, 1986, p. 35.

[17] *Cf.* Timothy Morton, *The Poetics of Spice: Romantic Consumerism and the Exotic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 8.

[18] Peter V. Lape, «Political Dynamics and Religious Change in the Late Pre-

Colonial Banda Islands, Eastern Indonesia», *World Archaeology* 32, n.º 1, 2000, p. 139.

[19] Masselman, *The Money Trees*, p. 122.

[20] C. R. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*, Londres: Penguin, 1990, p. 110.

[21] Harold J. Cook, *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2007, p. 182.

[22] George Masselman, *The Cradle of Colonialism*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1963, p. 261.

[23] Vincent C. Loth, «Pioneers and Perkeniers: The Banda Islands in the 17th Century», *Cakalele* 6, 1995, p. 17.

[24] Vincent C. Loth, «Armed Incidents and Unpaid Bills: Anglo-Dutch Rivalry in the Banda Islands in the Seventeenth Century», *Modern Asian Studies* 29, n.º 4, octubre de 1995, p. 711.

[25] Andaya, «Local Trade Networks in Maluku», p. 82. Véase también Hans Derks, *History of the Opium Problem: The Assault on the East, ca. 1600-1950*, Leiden: Brill, 2012, caps. 10 y 12.

[26] Sobre el deseo portugués (y europeo) de imponer monopolios al comercio de especias, véanse Jack Turner, *Spice: The History of a Temptation*, Nueva York: Vintage Books, 2004, loc. 639 de 6701 en formato Kindle [trad. cast.: *Las especias. Historia de una tentación*, Barcelona: Acantilado, 2018, trad. de Miguel Temprano García]; Michael Krondl, *The Taste of Conquest: The Rise and Fall of the Three Great Cities of Spice*, Nueva York: Ballantine, 2008, locs. 2051 y 2054 de 4689 en formato Kindle, y James D. Tracy (ed.), *The Rise of Merchant Empires: Long Distance Trade in the Early Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 28. Para contrastar la forma en que se abordaba el comercio en el océano Índico, véase Reid, *A History of Southeast Asia*, p. 63, p. 136 (y el capítulo 3, apartado «The East Asian Trading System of 1280-1500», pp. 65-69).

[27] Games, *Inventing the English Massacre*, p. 20.

[28] *Cf.* Ellen, *On the Edge of the Banda Zone*, p. 64: «Aunque la mayor parte de la nuez moscada (*Myristica fragrans*) procedía de las Banda, el archipiélago como tal dependía de la periferia para sobrevivir».

[29] El estudio más completo sobre las redes comerciales bandanesas lo encontramos en Ellen, *On the Edge of the Banda Zone*.

[30] *Cf.* Sudan, *The Alchemy of Empire*, p. 35.

[31] *Cf.* Muridan Widjojo, *The Revolt of Prince Nuku: Cross-Cultural Alliance-Making in Maluku, c. 1780-1810*, Leiden: Brill, 2009, p. 29.

[32] Adam Clulow, «The Art of Claiming: Possession and Resistance in Early Modern Asia», *American Historical Review* 121, n.º 1, febrero de 2016, p. 27.

[33] João de Barros en *Décadas da Asia*. La cita procede de Albert S. Bickmore, *Travels in the East Indian Archipelago*, Londres: John Murray, 1868, p. 211, que a su vez la tomó de Crawfurd, *Dictionary of the India Islands*.

[34] Lape, «Political Dynamics and Religious Change in the Late Pre-Colonial Banda Islands», p. 147.

[35] Para conocer con todo detalle lo que se puede aprender sobre la sociedad bandanesa a partir de fuentes europeas, véase Aveling, «Seventeenth Century Bandanese Society in Fact and Fiction», pp. 347-365.

[36] Ellen, *On the Edge of the Banda Zone*, p. 78.

[37] Timo Kaartinen, *Songs of Travel and Stories of Place: Poetics of Absence in an Eastern Indonesian Society*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2010, p. 37; Widjojo, *The Revolt of Prince Nuku*, p. 16, y Cook, *Matters of Exchange*, p. 182.

[38] Andaya, «Local Trade Networks in Maluku», p. 80; Loth, «Armed Incidents and Unpaid Bills», p. 709.

[39] Andaya, «Local Trade Networks in Maluku», p. 82; Gerrit J. Knaap, «Crisis and Failure: War and Revolt in the Ambon Islands, 1636-1637», *Cakalele* 3, 1992, p. 2.

[40] Para una descripción de las relaciones de los bandaneses con los ingleses, véase Loth, «Armed Incidents and Unpaid Bills», pp. 705-740, y Clulow, «The Art of Claiming», pp. 30-34.

[41] Aveling, «Seventeenth Century Bandanese Society in Fact and Fiction», p. 352.

[42] Loth, «Armed Incidents and Unpaid Bills», p. 710: «Hasta hoy sigue sin estar claro si los bandaneses no entendieron estos documentos de redacción occidental». Véase también Clulow, «The Art of Claiming», pp. 28-30.

[43] Cook, *Matters of Exchange*, p. 182.

[44] *Cf.* Donna Merwick, *The Shame and the Sorrow: Dutch-Amerindian Encounters in New Netherland*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2006, loc. 1537.

[45] «Ya en 1612 —escribe Harold Cook—, Coen y otros habían obligado a los diecisiete gestores de la VOC a reconocer que, para lograr los grandes beneficios que proponían los tratados, y que inclinaban la balanza claramente a su favor, habría que imponer su cumplimiento *manu militari* pese a los costes pecuniarios y demás. Coen estaba convencido de que, para garantizar su seguridad financiera, la compañía debía obtener el monopolio sobre el comercio de especias y hacerlo cumplir, lo que exigiría el uso de la fuerza contra mercaderes rivales y, en ocasiones, sobre los proveedores» (Cook, *Matters of Exchange*, p. 183).

[46] «Los ingleses solían aparecer en escena y seguir a los holandeses dondequiera que fueran, pero sin mostrar signos de contar con una estrategia general» (Widjojo, *The Revolt of Prince Nuku*, p. 13). Para sendas descripciones de la rivalidad anglo-holandesa en las Molucas en el siglo XVII, véanse también Masselman, *The Cradle of Colonialism,* pp. 266-389, y Milton, *El hombre que tuvo el coraje de cambiar la historia.*

[47] Lucas Kiers, *Coen op Banda: de conqueste getoetst aan het recht van den tijd*, Utrecht: Oosthoek, 1943, p. 156. Deseo expresar mi agradecimiento al eminente historiador Dirk Kolff por traducir este pasaje y algunos otros, citados directamente a partir de textos en neerlandés.

[48] Games, *Inventing the English Massacre*, p. 24.

[49] El historiador Vincent C. Loth escribe: «Es curioso cómo las Banda se han visto descuidadas. Sería desacertado afirmar que la historia de estas islas ha sido obviada por completo o que hasta hoy sigue siendo desconocida, pero todavía hace

falta una historia completa basada en un análisis pormenorizado de las fuentes desde un punto de vista moderno» (Loth, «Pioneers and Perkeniers», pp. 13-35).

[50] «Omstreeks middernacht van den 21sten op den 22sten April viel eene lamp in de bale-bale, waar Sonck met zijne raadslieden sliepen, welk onbeduidend voorval genoeg was om onder de overal en altijd verraad ziende Europeanen eene paniek te verwekken» (Van der Chijs, *De Vestiging*, p. 140).

[51] Esta información he de agradecérsela a Vincent Loth. En un mensaje personal, escribe: «En cuanto a lo que nos ocupa, en mi opinión, Van der Chijs sigue siendo lo más parecido a informes de primera mano de la conquista que vamos a conseguir. Casi todos los autores (contemporáneos o posteriores) se basaron en su obra. Hay algunos testimonios directos de miembros de la VOC que estuvieron allí como soldados, pero no ofrecen una panorámica de los acontecimientos como hace Van der Chijs».

[52] *Cf.* Juan Moreno Cruz y M. Scott Taylor, «A Spatial Approach to Energy Economics», documento de trabajo 18908, National Bureau of Economic Research, marzo de 2013, p. 2, http://www.nber.org/papers/w18908.

02

«Quemar sus viviendas allá donde estén»

La flota que Jan Coen ha traído consigo es la mayor que jamás haya arribado a las Banda; está formada por más de cincuenta naves, incluidos dieciocho navíos holandeses, y más de dos mil hombres.[53] Aunque Coen llega dispuesto a derramar sangre, inicia su campaña de expulsión tratando de convencer a los bandaneses para que abandonen sus hogares de forma pacífica. A tal fin, envía a soldados y funcionarios holandeses de aldea en aldea para que ordenen a los habitantes que entreguen sus armas sin protestar, derriben sus fortificaciones y se sometan a ser deportados.

Pero las cosas no salen según lo previsto y, en lugar de rendirse, un gran número de isleños huye a los bosques.[54] La tarea de sacarlos de allí se prolonga durante semanas e incrementa los gastos de la expedición. Tal retraso lleva a Coen al borde de la desesperación, por lo que decide aumentar la presión. Nombra a Sonck gobernador de Lontor y lo envía a Selamon para que explique a los ancianos que se les ha agotado el tiempo. Si no cumplen las órdenes de inmediato, los considerará enemigos.

En la noche del 21 de abril, cuando el sonido irregular de los disparos llega al buque insignia de Coen, este entiende al instante que

Sonck y los suyos se han topado con una emboscada como aquella a la que él sobrevivió en su primera visita a las islas de Banda. No pierde el tiempo y ordena a cuatro compañías de soldados que corran a auxiliar a Sonck en Lontor.

Para cuando Sonck recibe los refuerzos a la mañana siguiente, en Selamon se han calmado las tensiones de la noche, pero la llegada repentina de los mosqueteros siembra el pánico en la aldea y se reanudan los combates. Algunos aldeanos huyen a las laderas colindantes con los soldados a la zaga. Sin embargo, el terreno es difícil, con senderos que serpentean en pronunciada pendiente a través de densos bosques. La partida holandesa se ve obligada a retroceder.

Entretanto, Coen decide hablar él mismo con los ancianos de las Banda. Conducen a varios de ellos hasta el buque insignia, donde los somete a una larga diatriba en la que les recuerda los tratados incumplidos, la emboscada de 1609 y muchos otros actos de resistencia. Al acabar, responde en neerlandés fluido uno de los ancianos bandaneses, el *shahbandar* de Lontor, cuyo nombre es Joncker Dirck Callenbacker y que con toda probabilidad es de ascendencia mixta.[55] Explica a *Heer Generael* que él y los demás *orang-kaya* no pueden considerarse responsables de todos los bandaneses, pues no son realmente gobernantes, sino tan solo hombres respetados. Además, recuerda al gobernador general que los holandeses no siempre han mantenido su palabra con el precio pactado de la nuez moscada y la macis, por lo que en ocasiones a los isleños no les ha quedado más remedio que vender a otros compradores. En cuanto a las hostilidades pasadas, si se derramó sangre fue en enfrentamientos en los que ambas partes luchaban por lo que creían justo.

Dicho todo esto, el *shahbandar* procura mostrarse conciliador, ofrece las disculpas más sinceras de parte de los ancianos y asegura a Coen que harán todo lo posible por satisfacer sus demandas. Pero a este no le basta y reclama mayores garantías: exige a los ancianos que entreguen sus hijos a las tropas para asegurarse de que cumplirán su palabra. Los ancianos aceptan las condiciones y cumplen esta orden en cuanto se les permite marcharse, de modo que envían a sus hijos varones a un navío de guerra de nombre *Dragon*.

Al día siguiente, Callenbacker y algunos ancianos más se

desplazan a Selamon, reúnen a un gran número de hombres, mujeres y niños, y también los envían al *Dragon* para demostrar que los ancianos ahora están dispuestos a evacuar su aldea.

Con todo, Coen sigue sin mostrarse convencido; todavía no cree que los bandaneses vayan a cumplir su palabra y a abandonar las islas de manera pacífica. El 24 de abril, dos días después de la reunión con los ancianos bandaneses, anuncia a su consejo que se ha enterado de que el pueblo de Lontor ha decidido morir antes que rendirse, por lo que es necesario plantearse si «asolar los lugares que queden, expulsar a las gentes del territorio, atrapar y hacer lo que nos plazca con ellos».[56] El consejo expresa su acuerdo unánime; veintiún miembros aprueban y firman una resolución en la que declaran que enviarán fuerzas holandesas «a quemar sus viviendas allá donde estén, a confiscar o destruir los barcos que les queden y a dejar a los bandaneses sin otra opción que venir a nosotros o abandonar el país».[57]

Después, las crónicas callan durante una semana; no existen registro escrito de lo que sucedió en los días siguientes ni de cómo los bandaneses se quedaron «sin otra opción que venir a nosotros», según exigía la resolución del consejo. No obstante, los acontecimientos posteriores demuestran que las instrucciones impartidas por Coen y su consejo se ejecutaron al pie de la letra, y que las fuerzas holandesas destruyeron sistemáticamente aldeas y asentamientos por todas las islas, capturaron a todos los habitantes que pudieron y mataron al resto. Los cautivos —ancianos, mujeres y niños— fueron esclavizados y enviados a Java, incluidos 789 parientes de los *orang-kaya*. Algunos de los esclavos terminaron en lugares tan alejados como Sri Lanka.[58]

En ausencia de testimonios escritos de primera mano, es imposible saber cómo se desarrollaron los acontecimientos de aquella fatídica semana en las Banda, pero una frase en la resolución del consejo, «quemar sus viviendas allá donde estén», nos proporciona una pista. Sugiere una táctica, consistente en arrasar las aldeas campesinas, muy utilizada durante la guerra de los Treinta Años en los Países Bajos. Conocida como *brandschattingen* en neerlandés, era la práctica militar más temida por los granjeros de la región.[59]

Un importante número de los soldados que lucharon en los Países Bajos durante la guerra de los Treinta Años —entre una cuarta y casi

una tercera parte— eran mercenarios ingleses.[60] Muchos de estos soldados lucharían más tarde en Norteamérica, adonde llevaron la práctica de la *brandschattingen*, que fue utilizada para exterminar tribus enteras. Los ataques incendiarios desempeñaron un papel destacado, por ejemplo, en la guerra pequot de 1636-1638, que enfrentó a los colonos ingleses de Nueva Inglaterra y a los pequots, una tribu algonquina de lo que hoy es Connecticut. El conflicto se ha descrito como «la primera guerra deliberadamente genocida que los ingleses libraron en Norteamérica».[61]

Puede que las islas de Banda estén al otro lado del planeta, pero en el siglo XVII Connecticut y este archipiélago se hallaban estrechamente relacionados por constituir los dos polos más lejanos del imperio marítimo holandés. Aunque los holandeses no participaron en la guerra pequot, el lugar donde se produjo la masacre más cruenta —Mystic, en Connecticut— se encontraba en la frontera con Nueva Holanda, la colonia neerlandesa cuya sede se encontraba en Nueva Ámsterdam, en la isla de Manhattan. Los holandeses también mantenían numerosos negocios con los pequots y la competencia por el comercio fue uno de los factores que precipitaron el conflicto.[62]

La masacre de Mystic tuvo lugar en 1637, cuando al amparo de la noche una compañía de soldados ingleses y sus aliados indios atacaron un asentamiento fortificado de los pequots mientras cientos de personas dormían en el interior. El ataque estaba coordinado por dos soldados ingleses que habían servido como mercenarios en los Países Bajos: John Mason y John Underhill (este último nacido en Holanda y casado con una holandesa). John Mason dirigió el ataque y a él fue a quien se le ocurrió prender fuego al asentamiento con una tea, de la que se había incautado en una vivienda pequot.

Tanto John Mason como John Underhill dieron cuenta por escrito del ataque y sus descripciones son lo bastante vívidas como para deducir lo que podría haber sucedido en las Banda aquella fatídica semana. El siguiente pasaje procede de *A Brief History of the Pequot War* (Una breve historia de la guerra pequot), de John Mason.

> El capitán [el propio Mason] dijo: «Hemos de quemarlos» y, entrando en el mismo *wigwam* donde ya hubiera estado antes, sacó una tea encendida, la acercó a la paja con que todos se hallaban cubiertos y les prendió fuego

> […] y cuando se incendiaron, los *indios* echaron a correr presa del mayor de los espantos. […] En efecto, fue tal el terror con que el Todopoderoso colmó sus espíritus que huían de nosotros y se arrojaban a las mismas llamas, entre las cuales pereció un gran número. […] Muchos de ellos, reunidos a favor del viento, nos lanzaban sus flechas; y en justo pago nosotros les respondimos con nuestros mosquetes: algunos de los más fuertes porfiaron, de los cuales serían unos *cuarenta*, y los pasamos por la espada. […] Llegados a este punto hallábanse al límite de sus fuerzas quienes pocas horas antes se enaltecieran en su inmenso orgullo, […] pero Dios, que se reía de sus enemigos y de los enemigos de su pueblo hasta la burla, estaba por encima de ellos y los tornó en un horno abrasador: fue así como los fuertes de corazón fueron despojados y durmieron su sueño; y nada hallaron en sus manos los varones fuertes. Y fue así como nuestro Señor juzgó a los infieles, sembrando el lugar de cadáveres.[63]

Así describe John Underhill el mismo hecho:

> El capitán Mason entró en un *wigwam*, sacó una tea encendida tras haber herido a muchos en el lugar y prendió el fuego por el lado oeste de la entrada; asimismo lo prendí yo por el extremo sur con un reguero de pólvora. Ambos fuegos se unieron en el centro del fuerte con terribles llamas y todo lo arrasaron en el espacio de media hora. […] Había unas cuatrocientas almas en este fuerte, y no más de cinco de ellas escaparon de nuestras manos. Grande y dolorosa fue la cruenta imagen a la vista de los jóvenes soldados, que nunca habíanse encontrado en guerra, al contemplar tantas almas boqueando tendidas en el suelo y tan apiñadas en algunos lugares que a duras penas se podía pasar.[64]

Estas dos masacres casi contemporáneas, una en las Banda y la otra en lo que ahora es Connecticut, se hallan interconectadas por inquietantes paralelismos. Ambas se produjeron en el contexto de las crecientes rivalidades anglo-holandesas y en el marco más amplio de las guerras de religión que entonces asolaban Europa. En ambos casos, un gran número de cautivos fueron esclavizados y transportados a ultramar para trabajar en plantaciones; además, ambas masacres tenían como fin exterminar todo un pueblo.[65] En el caso de los pequots, su extinción se oficializó por medio del tratado que puso fin a la guerra: a los supervivientes se les prohibió hasta usar la denominación de su pueblo.[66] Celebrando este triunfo, un historiador puritano escribió: «El nombre de los pequots (como lo fuera el de Amalec) ha sido borrado de la faz de la tierra, sin que quede nadie que

sea o que (al menos) se atreva a llamarse a sí mismo pequot».[67]

Si los vencedores daban por sentado que tenían derecho a exterminar a una tribu, era porque las doctrinas europeas del imperio habían evolucionado en esa dirección. Tales doctrinas encontraron su máxima expresión en la obra del filósofo, polemista y lord canciller de Inglaterra *sir* Francis Bacon. En su *An Advertisement Touching an Holy War* (Anuncio concerniente a una guerra santa), escrito en torno al momento de la masacre de las Banda y publicado poco antes de la guerra pequot, Bacon expone con cierto detalle los motivos por los que consideraba lícito que los europeos cristianos pusieran fin a la existencia de ciertos grupos: «Porque así como existen particulares proscritos y excomulgados por las leyes civiles de distintos países, igualmente hay naciones proscritas y excomulgadas por las leyes naturales y de las naciones, o por el mandamiento inmediato de Dios». Estos países descarriados, argumenta Bacon, no son naciones como tal, sino que se asemejan más bien a «manadas y chusma, ya que han degenerado hasta desviarse por completo de las leyes de la naturaleza». Visto así, tenía sentido tanto legal como moral que cualquier nación «que sea civil y ordenada […] los borre de la faz de la tierra».[68] Esta doctrina se vio oficializada por Emer de Vattel, uno de los juristas que codificaron el derecho internacional a finales del siglo XVIII: «Es legítimo que las naciones se unan como un solo cuerpo con el objeto de castigar, y hasta de exterminar, a semejantes pueblos salvajes».[69]

Este argumento otorgaba *de facto* a los europeos cristianos el derecho divino a atacar y extinguir aquellos pueblos que parecieran descarriados o monstruosos a sus ojos. Es en esta «idea crucial —argumentan Peter Linebaugh y Marcus Rediker— donde genocidio y divinidad se encuentran. El llamamiento de Bacon a una guerra santa fue por tanto un llamamiento para llevar a cabo distintos tipos de genocidio, los cuales tenían justificación en la Biblia y en la Antigüedad clásica».[70]

El razonamiento de Bacon puede sonar arcaico, pero continúa animando las acciones del imperio hasta el día de hoy. En esencia, defendía que un país bien gobernado («cualquier nación que sea civil y ordenada») tiene todo el derecho a invadir países «degenerados» o que incumplan «las leyes naturales y de las naciones». Esta es, por

supuesto, la doctrina fundamental del «intervencionismo liberal» y en las últimas décadas se ha invocado una y otra vez para justificar las «guerras de elección» iniciadas por las potencias occidentales.

La masacre ordenada por Coen fue tan efectiva que, al cabo de siete días, en una reunión del consejo a bordo del buque insignia se declaró que «por la gracia de Dios, todas las ciudades y emplazamientos fortificados de las Banda habían sido tomados, arrasados y quemados, y alrededor de mil doscientas almas habían sido capturadas».

El 6 de mayo, Coen informó a sus superiores, no sin satisfacción, que sus fuerzas habían «destruido por completo y reducido a cenizas» los principales asentamientos de Lontor y que el resto de la población de las islas había huido a las montañas, donde se le habían unido fugitivos de otras partes del archipiélago. «De esta manera, se tomó (posesión de) la totalidad de los pueblos y lugares del archipiélago de las Banda y se procedió a su destrucción».[71]

No obstante, en lo alto de la isla de Lontor, donde se habían refugiado miles de bandaneses, la resistencia continuó. Lo escabroso del terreno y el mal tiempo dificultaron que los holandeses los subyugaran. Sus ataques se vieron repelidos varias veces, lo que enojó aún más a Coen, que estaba impaciente por marcharse pero no quería irse sin haber llevado la «total tranquilidad» a las islas.

En tanto la población era masacrada y esclavizada en todas las islas, Jan Coen seguía empeñado en descubrir el significado de la caída de la lámpara. A tal fin, los hijos de los *orang-kaya* que permanecían cautivos se vieron sometidos a unos interrogatorios que probablemente incluirían una forma de tortura muy apreciada por los funcionarios de la VOC: el tormento del agua, antecesor de lo que ahora se conoce como «el submarino». Consistía en verter una y otra vez agua sobre la cabeza del sospechoso, cubierta con un trapo, hasta casi ahogarlo. Otro método era colocar un cono «alrededor del cuello de la víctima, por encima de la boca y la nariz; luego se vertía agua, obligándolo a tragarla para evitar ahogarse, lo que no solo lo asfixiaba, sino que hacía que sus tejidos se hincharan de forma desproporcionada por el exceso de agua en el cuerpo, provocándole una atroz agonía; esta tortura se complementaba en algunos casos quemando con una vela las axilas, los pies y las manos de la víctima o

arrancándole las uñas».[72]

El objetivo era desvelar una conspiración y los métodos no dejaron de dar fruto: no tardaron en arrancar una «confesión» a un niño, sobrino de Dirck Callenbacker, quien afirmó que había estado presente en una reunión de los ancianos en la que se decidió lanzar un ataque sorpresa contra los holandeses la noche en que cayó la lámpara. Su intención última, según dicha confesión, era matar a Sonck y al propio Coen.

Por lo visto, ni a Coen ni a Sonck se les pasó por la cabeza que si los bandaneses hubieran estado preparando un ataque, difícilmente habrían arruinado el factor sorpresa dando a conocer sus intenciones con la caída de una lámpara. Tampoco parece que se preguntaran cómo se las ingeniaron los isleños para conseguir desde la distancia que un objeto inanimado cayera en el momento exacto.

Una vez conseguido el testimonio forzado del niño, Jan Coen constituyó un tribunal de tres miembros, Sonck incluido, para determinar si la «confesión» era válida o no. Por orden del tribunal, varias docenas de ancianos fueron trasladados al *Dragon* y a otra nao llamada *Zuiderzee* para ser interrogados. Allí se los torturó con tal «rigor» que dos de ellos murieron en el potro y un tercero saltó por la borda y se ahogó.

Según un oficial holandés que más tarde escribió un relato anónimo de estos hechos, ninguno de los ancianos de Banda admitió haber participado en una conspiración; todos proclamaron su inocencia. Coen, por el contrario, afirmaba que admitieron que habían urdido un ataque. En cualquier caso, la verdad importaba poco, ya que era inevitable que el veredicto fuera de culpabilidad.

Los ancianos fueron detenidos y se mandó construir un cercado circular, con una empalizada de bambú, algo más allá de los sombríos muros de piedra del fuerte Nassau, en Banda Naira. El 8 de mayo de 1621, cuarenta y cuatro ancianos fueron trasladados con las manos atadas a este recinto.[73] Ocho de ellos, «los más culpables según los jueces», fueron apartados del resto, mientras los demás permanecían arracimados y confusos «cual rebaño de ovejas».

Aquel día llovía a mares. En medio del aguacero, leyeron a los ancianos su condena a muerte por conspiración y por violar los tratados firmados con los holandeses. Acto seguido, se envió al recinto

a seis mercenarios japoneses para que ejecutaran la sentencia.

Los primeros en morir fueron los ocho ancianos que habían sido señalados como cabecillas de la conspiración, que fueron decapitados y luego descuartizados. Ninguno de ellos se resistió, aunque se oyó decir a uno, acaso Callenbacker, en neerlandés: «Señores, ¿es que no tienen misericordia?».

En efecto, no dieron muestras de ella: también decapitaron y descuartizaron a los treinta y seis ancianos restantes. Las cabezas cortadas y las extremidades desmembradas se expusieron clavadas en picas.

De acuerdo con la tradición local, los restos de los cuarenta y cuatro ancianos fueron arrojados más tarde a un pozo cercano.

Jan Coen abandonó las islas de Banda dos meses después de su llegada, pero dejó un fuerte destacamento al mando de Sonck. Sus órdenes eran aplastar cualquier resistencia y garantizar la eliminación de los bandaneses que quedaran.

A lo largo de los meses siguientes, las fuerzas holandesas continuaron encontrando focos de resistencia sobre todo en las zonas elevadas de Lontor, donde grupos de bandaneses todavía se mantenían firmes. Algunos fugitivos incluso lograron escapar en botes camuflados o en embarcaciones de rescate enviadas desde islas vecinas como Seram y Kei. No obstante, cientos de personas murieron en el mar tratando de escapar y miles perecieron a causa del hambre y las enfermedades en los bosques de Lontor.[74]

Unos dos meses después del comienzo de esta carnicería, un fugitivo bandanés se rindió a los holandeses y les contó que sus compañeros carecían de pólvora y municiones, y estaban muriendo de hambre. El informante condujo a Sonck y a un destacamento de varios cientos de soldados holandeses al campamento que los fugitivos tenían en las montañas. Los bandaneses solo disponían de piedras y lanzas para defenderse, por lo que enseguida fueron derrotados. Aquel fue el final de la resistencia. Las demás aldeas se rindieron sin oposición alguna y sus habitantes fueron apresados y deportados para su venta como esclavos.

En resumen, a los pocos meses de la caída de aquella lámpara, los bandaneses, otrora una comunidad de comerciantes orgullosos y

emprendedores, habían dejado de existir como pueblo. Su mundo había sido aniquilado en menos de diez semanas.

Muchos años después de que los bandaneses hubieran sido borrados «de la faz de la tierra», las rivalidades anglo-holandesas unirían una vez más el destino de las Banda con el de Nueva Holanda. En 1667, el Tratado de Breda transfirió la isla de Run «de forma permanente a los holandeses como parte de un acuerdo más amplio que asimismo incluía la entrega de la colonia holandesa de Nueva Ámsterdam (que más tarde sería Nueva York) a los ingleses».[75] Quizá este acuerdo se haya olvidado en Estados Unidos, pero las pocas decenas de personas que viven en la minúscula y soleada Run todavía se enorgullecen de habitar la isla que se intercambió por Manhattan.

La entrega de Run puso fin a la primera y última posesión inglesa en las Molucas. A partir de entonces, las ambiciones territoriales de Inglaterra en Asia se concentrarían sobre todo en el subcontinente indio.

---

[53] Las cifras proporcionadas sobre los mercenarios japoneses tienden a variar, pero Van der Chijs afirma de manera inequívoca que había dos compañías de cuarenta hombres cada una. Dado que en aquella época no se permitía regresar a los japoneses que abandonaban el país, parece probable que estos soldados fueran renegados de algún tipo, muy posiblemente piratas. (Agradezco a Julia Adeney Thomas esta sugerencia).

[54] Lucas Kiers, *Coen op Banda: de conqueste getoetst aan het recht van den tijd*, Utrecht: Oosthoek, 1943, p. 157.

[55] «Tuan Derek Kalengbakar», en el dialecto de las Molucas. *Cf.* Nikodemus Yudho Sulistyo, «The Half-Blood Hero in Y. B. Mangunwijaya's Ikan-Ikan Hiu, Ido, Homa and James Cameron's *Avatar*», *Spectral: Jurnal Ilmiah* 3, n.º 2, junio de 2017, p. 34.

[56] J. A. van der Chijs, *De Vestiging van het Nederlandsche Gezag over de Banda-Eilanden (1599-1621)*, Batavia: Albrecht & Co., 1886, p. 147.

[57] *Ibid.*, p. 148.

[58] Vincent C. Loth, «Pioneers and Perkeniers: The Banda Islands in the 17th Century», *Cakalele* 6, 1995, p. 18.

[59] *Cf.* Donna Merwick, *The Shame and the Sorrow: Dutch-Amerindian Encounters in New Netherland*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2006, loc. 1780.

[60] Alison Games, *Inventing the English Massacre: Amboyna in History and Memory*, Nueva York: Oxford University Press, 2020, p. 7.

[61] Barry O'Connell, *On Our Own Ground: The Complete Writings of William Apess, a Pequot*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1992, p. XXV.

[62] *Cf.* Merwick, *The Shame and the Sorrow*, loc. 2240.

[63] John Mason, *A Brief History of the Pequot War: Especially of the memorable Taking of their Fort at Mistick in Connecticut in 1637*, Boston, 1736, pp. 8-9. Los ejércitos holandeses de la época dependían en gran medida de mercenarios extranjeros; véase C. R. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*, Londres: Penguin, 1990, p. 88.

[64] John Underhill, *Newes from America; or, A New and Experimentall Discoverie of New England*, 1638, pp. 34-36. He modernizado algunas de las grafías en este pasaje y el siguiente.

[65] Neal Salisbury, *Manitou and Providence: Indians, Europeans and the Making of New England, 1500-1643*, Nueva York: Oxford University Press, 1982, loc. 3381.

[66] Una de las cláusulas del Tratado de Hartford, que puso fin a la guerra pequot, estipula que los doscientos pequots supervivientes se repartirían entre otras tribus y que «ya no se llamarán pequots, sino narragansetts y moheganos». Véase «The Hartford Treaty, 1638, Signifying the Close of the Pequot War», http://pequotwar.org/wp-content/uploads/2014/11/Grade-8-Treaty-of-Hartford-Guiding-Questions-Avery.pdf. Véase también Salisbury, *Manitou and Providence*, loc. 2284, y Katherine A. Grandjean, «The Long Wake of the Pequot War», *Early American Studies* 9, n.º 2, primavera de 2011, p. 391.

[67] O'Connell, *On Our Own Ground*, p. XXV.

[68] Francis Bacon, *An Advertisement Touching an Holy War*, pp. 30-33, https://sites.duke.edu/conversions/files/2014/09/Manion_Bacon-on-Holy-War.pdf.

[69] Elizabeth A. Fenn, «Biological Warfare in Eighteenth-Century North America: Beyond Jeffery Amherst», *Journal of American History*, marzo de 2000, p. 1574.

[70] Peter Linebaugh y Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press, 2000, p. 40 [trad. cast.: *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y comuneros en la historia oculta del Atlántico*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2022].

[71] Coen también señala que la única isla que los holandeses no habían ocupado era Pulao Run, que «dejamos tranquila, pues no protestó». En realidad, si no tocaron Run fue porque había una base inglesa. Véase Van der Chijs, *De Vestiging*, p. 149.

[72] Harold J. Cook, *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2007, p. 188.

[73] Loth afirma que cuarenta y ocho jefes bandaneses fueron asesinados. Véase Loth, «Pioneers and Perkeniers», p. 18. Según otros, el número asciende a cuarenta. Siguiendo a Van der Chijs, he utilizado la cifra de cuarenta y cuatro.

[74] *Cf.* Loth, p. 18.

[75] Adam Clulow, «The Art of Claiming: Possession and Resistance in Early Modern Asia», *American Historical Review* 121, n.º 1, febrero de 2016, p. 36.

03

«Los frutos de la nuez moscada hemos muerto»

Si la historia de los bandaneses nos horroriza, se debe en gran parte a que la narrativa de la erradicación de su tierra gira en torno a un árbol, una especie de valor incomparable, un regalo a los isleños de la ecología volcánica de la región.

Sin embargo, ¿qué podemos decir del papel que el árbol de nuez moscada cumple en ella? Es cierto que la historia del archipiélago no se puede contar sin referirse al árbol, pero eso no quiere decir que este haya impuesto o decidido el destino de los bandaneses. Al fin y al cabo, otras islas de la región en circunstancias similares evitaron el exterminio, como, por ejemplo, sucedió con otro archipiélago de las Molucas situado unos pocos cientos de kilómetros al norte de las Banda. Este grupo de islas, la más conocida de las cuales es Ternate, también poseía una especie botánica de gran valor: el árbol del clavo, una especia tan codiciada como la nuez moscada y la macis. Igual que estas, el clavo de olor trajo una inmensa riqueza, así como un gran sufrimiento, a los habitantes de Ternate, si bien de alguna manera lograron escapar al destino que aguardaba a los bandaneses.

¿Cómo y por qué fue así? ¿Se debió a que Ternate y su isla hermana, Tidore, eran sultanatos, cada una capital de su propio

imperio, y su población era muchísimo mayor que la de las islas de Banda?[76] ¿O solo fue fruto del azar y la casualidad, simplemente que los acontecimientos se sucedieron de manera distinta? ¿O acaso el carácter específico del clavero y de los volcanes que lo nutrían también desempeñó un papel en este relato?

Estas preguntas nos llevan a los límites de una cierta manera de contar historias sobre el pasado. Los métodos empíricos y documentales de la historiografía —los cuales me permitieron reconstruir una línea temporal de lo sucedido en las Banda en 1621— se basan en el lenguaje, la alfabetización y la escritura. Las pruebas que emplean tales métodos provienen sobre todo de testimonios escritos. En estas historias, las entidades que carecen de lenguaje apenas figuran como telón de fondo ante el cual se escenifican los dramas humanos. Puede que la nuez moscada, el clavo y los volcanes figuren en las historias, pero ni pueden ser actores en las que cuentan los historiadores ni pueden contar las suyas propias.

En cambio, para los isleños de las Molucas, como para tantos otros habitantes de zonas sísmicas, los volcanes son tanto propiciadores como narradores de historias. De hecho, el relato vivo más antiguo contado por los humanos proviene de un volcán: el Budj Bim, en el estado australiano de Victoria. Para los gunditjmaras, el pueblo indígena de la región, que desarrolló el sistema de acuicultura más antiguo del mundo, el volcán es un antepasado fundador.[77] Su mito cosmogónico habla de cuatro gigantes que llegaron por el sudeste a las costas del continente. Tres de ellos se dispersaron por otras tierras, pero uno se quedó allí y, al agazaparse, su cuerpo se convirtió en el volcán Budj Bim y sus dientes en la lava que expulsaba de su interior.

«Hay pocas dudas —escribe Heather Builth, arqueóloga— de que los grupos aborígenes locales fueron testigos de la actividad volcánica. […] En 1870, el semanario *Guardian* de Portland publicó una historia oral de los gunditjmaras que daba cuenta de la actividad volcánica y el correspondiente tsunami que, según la leyenda, acabó con la mayoría de aquel pueblo».[78]

Los científicos han determinado que la última vez que el Budj Bim entró en erupción fue hace unos treinta mil años, por lo que este sería el hecho presenciado por los antepasados de los gunditjmaras.[79] Así, se convertiría en el relato más antiguo que ha llegado a los tiempos

modernos, pues reemplazaría a los mitos indígenas australianos sobre la subida del nivel del mar, que se cree que reflejan sucesos acaecidos hace siete mil años. Aunque antaño se pensaba que estos eran los relatos conservados más antiguos de la humanidad, la historia del Budj Bim, de ser correcta la datación, los superaría con mucho.[80] No obstante, incluso desde ese pasado tan lejano, la magia del volcán ha seguido afectando en lo más profundo a las vidas de los gunditjmaras: el relato del Budj Bim, transmitido a lo largo de miles de generaciones, tuvo un papel fundamental para que en 2007 esta comunidad recuperase algunas de las tierras ancestrales que venía reclamando.[81]

No hay lugar en que la tradición viva de los volcanes se halle más extendida que en las islas de Indonesia, con su multitud de elevados conos y cráteres humeantes. En este archipiélago, un volcán casi siempre es «una entidad espiritual además de geotérmica; un geoespíritu vengativo y enojado».[82] Para los científicos y expertos en desastres, estas historias son en cierto modo molestas. «Los javaneses a menudo comparten una relación de profunda devoción con los volcanes —escribe un equipo de científicos con una desaprobación apenas disimulada—. En Java, los volcanes se consideran vinculados con la sociedad humana para lograr una armonía universal entre sociedad, naturaleza y cosmos […]. Aunque la mayoría de los javaneses conocen la explicación científica de los fenómenos naturales, por lo general prefieren recurrir a explicaciones que relacionan lo natural con su mundo social».[83]

La reverencia indonesia a los volcanes también genera frustración entre los fundamentalistas islámicos y cristianos, que aborrecen tales creencias. Sin embargo, los volcanes siguen estrechamente ligados a la vida de los indonesios no solo en lo cultural y espiritual, sino también desde un punto de vista político. Antes de unas elecciones, por ejemplo, los políticos javaneses a menudo visitaban al guardián espiritual del monte Merapi, en las faldas de este activo y peligroso volcán.[84]

Son abundantes las historias sobre los volcanes de las Molucas, y en especial sobre el gran volcán de Ternate, el monte Gamalama. En *The Original Dream* (El sueño original), novela contemporánea de Nukila Amal, oriunda de Ternate, el monte Gamalama habla con una

chamana que sube al cráter, donde se detiene con «los dos pies bien plantados en el suelo y el cabello ondeando al viento. Sus ojos se acercaban al negro, al ocre, al tierra. Los cerró con fuerza al sentir la llegada de algo. Algo que se alzó silencioso de la tierra bajo ella. Un rumor, casi un susurro, penetró en su cuerpo a través de las plantas de sus pies, se volvió más fuerte y tumultuoso para luego salir como un clamor por la coronilla. […] Cayó al suelo, arrasada en lágrimas. Con los ojos empañados, sintió la tierra. Poco a poco, sus dedos fueron recogiendo la tierra alrededor de sus pies hasta llenarse las manos. Tomó los puñados de tierra, los acunó en su regazo y derramó lágrimas sobre ellos. Una bendición. O una maldición».[85]

Se creía que el Gunung Api, que se alza por encima de las Banda, también poseía el don de vaticinar calamidades y prodigios. Por eso cundieron los recelos en las islas cuando, tras un largo período de inactividad, el volcán entró en erupción el mismo día en que un barco holandés arribaba por primera vez al archipiélago, en 1599. La gente rememoró una profecía anunciada poco antes por un místico musulmán de que un día un grupo de hombres blancos vendría a invadir las islas desde un lugar lejano.

Aún, en la actualidad, los descendientes de quienes escaparon de la masacre de Banda usan para referirse a la historia la palabra *fokorndan*, que proviene de *fokor*, que significa «montaña» o más bien «montaña de Banda», es decir, Gunung Api.[86]

Esta es una forma de pensar sobre el pasado en la que el espacio encuentra su eco en el tiempo y viceversa, pero de ninguna manera se limita a los bandaneses. De hecho, bien podría contar con su elaboración más completa al otro lado del planeta, entre los pueblos indígenas de Norteamérica, cuya vida espiritual y comprensión de la historia siempre han estado ligadas a paisajes específicos. En palabras del gran pensador nativo americano Vine Deloria Jr., una característica compartida por todas las tradiciones espirituales de los indígenas norteamericanos es que «poseen un centro sagrado en un lugar concreto, ya sea un río, una montaña, una meseta, un valle u otra formación natural. […] Más allá de lo que le suceda a la gente, los territorios sagrados permanecen como parte integrante de su comprensión cultural o religiosa».[87]

Para desarrollar este razonamiento, Deloria contrasta modos de

pensamiento que se orientan a partir de espacios terrestres con aquellos que preconizan el tiempo. En este último caso, la pregunta crucial en relación con cualquier hecho es «¿*cuándo* sucedió?». En el primero, «¿*dónde* sucedió?». La primera pregunta conforma las posibles respuestas de una manera determinada, ubicando el evento dentro de un período histórico particular. La segunda lo hace de un modo en todo distinto, ya que otorga cierto grado de agencia al paisaje mismo y a lo que se encuentra en él, incluida toda la gama de entes no humanos. El resultado, en palabras de Deloria, es que «las tribus [indias] confrontan un territorio concreto e interactúan con él junto con sus formas de vida. El fin o el papel de las religiones tribales es relacionar la comunidad de personas con todos y cada uno de los aspectos de la creación según los experimentan».

Para muchos grupos indígenas, los paisajes siguen tan vivos hoy como siempre lo han estado. «Para los hombres y mujeres indios —escribe el antropólogo Peter Basso, del pueblo apache occidental de Arizona—, el pasado está integrado en los accidentes (en los cañones y lagos, las montañas y arroyos, las rocas y campos baldíos) que en conjunto dotan a sus tierras de múltiples formas de relevancia que afectan a sus vidas y modelan sus formas de pensar».[88] Las historias sobre el pasado, elaboradas en torno a hitos conocidos, dan forma a cada aspecto de la vida apache. A través de estos relatos, los elementos del paisaje hablan a la gente tan alto como las voces humanas a las que los historiadores insuflan vida a partir de las fuentes documentales.

La mirada moderna solo ve uno de los dos hemisferios de la nuez moscada: la parte que constituye la *Myristica fragrans*, objeto de ciencia y comercio. Elude la otra mitad porque solo se manifiesta en canciones y relatos. Y en las canciones y relatos de hoy no hay lugar para la nuez moscada; no es más que materia inerte, un planeta que carece de significado intrínseco y de propiedad alguna, salvo aquellas que lo convierten en objeto de ciencia y comercio.

Para los bandaneses, la nuez moscada era asimismo objeto de la horticultura y el comercio, aspectos ambos que exigían considerables habilidades técnicas y prácticas. Pero, además, para ellos la nuez moscada tenía otras propiedades, escondidas en el hemisferio oculto

para la mirada moderna.

En la isla maluca de Kai, no lejos de las Banda, hay algunas aldeas que aún hoy siguen pobladas en su mayoría por descendientes de los supervivientes del genocidio de 1621.[89] Los nombres de estas localidades evocan la patria perdida y sus habitantes todavía hablan *turwandan*, la lengua de las Banda; sus canciones y relatos siguen dando vida no solo a la «montaña de Banda», sino también a la que es su bendición (o maldición): la nuez moscada.

> lloramos y lloramos
> cuándo, qué día
> «largaos de aquí»
> nosotros, perlas de sabiduría,
> los frutos de la nuez moscada hemos muerto
> ella nos envía una carta para que alcemos la voz
> perlas de sabiduría
> frutos de la nuez moscada, muertos…
> perlas de sabiduría
> la nuez moscada ha muerto
> no queda aquí fe
> no hay bendición en el interior de esta isla.[90]

Para los bandaneses, los paisajes de sus islas eran lugares habitables entrelazados con la vida humana de maneras tanto imaginativas como materiales; la tierra no servía únicamente para producir nuez moscada y macis. No era tierra, sino Tierra, «la entidad única que es la combinación del espíritu vivo de plantas, animales, agua, humanos, historias y hechos…», en palabras del científico y pensador indígena Max Liboiron.[91]

En cambio, para Jan Coen y la VOC, los árboles, volcanes y paisajes de las Banda no significaban más que un recurso explotable para obtener ganancias.[92] Esta perspectiva reflejaba una metafísica que a la sazón estaba surgiendo en Europa, según la cual la materia se consideraba «bruta» y «estúpida» y, por tanto, merecedora de conquista «con la más destructiva de las tecnologías y con el único fin de obtener ganancias y riqueza material…».[93] Para Coen y los de su grey, los árboles que se entretejían en las canciones y recuerdos de los bandaneses no contenían nada más allá de su utilidad; en cuanto a la idea de que un volcán pudiera tener algún significado, les habría

parecido una simple «superstición» o incluso una «idolatría». A ojos de los colonizadores holandeses, tampoco existía una conexión intrínseca entre los bandaneses y el paisaje que habitaban; sencillamente podían sustituirse por trabajadores y gerentes que transformarían las islas en una factoría de nuez moscada.

Esta era una forma radicalmente nueva de concebir el planeta como «una vasta máquina compuesta por partículas inertes en movimiento incesante».[94] Incluso en Europa, la visión mecanicista del mundo apenas había comenzado a tomar forma, y solo entre las élites involucradas de forma directa o indirecta en los dos grandes proyectos europeos de la época: la conquista de América y el comercio de africanos esclavizados. Fue la conversión de seres humanos en un recurso mudo lo que permitió el salto metafísico según el cual la Tierra y todo lo que en ella existe podrían verse reducidos a un ente inerte. En ese sentido, hombres como Coen, Sonck y sus predecesores no eran solo colonizadores, sino también filósofos; su violencia, dirigida a los «nativos» y a los paisajes por ellos habitados, fue lo que sentó las bases de las filosofías mecanicistas que luego se atribuirían a sus contemporáneos, como Descartes y Mandeville, Bacon y Boyle.

Fue, ante todo, la subyugación y repoblación de las Américas lo que permitió a los hombres europeos, educados y de clase alta considerarse subyugadores de todo lo que pisaban, incluso en sus propios países, y en especial dentro de ese ámbito que concibieron como «naturaleza»: un depósito inerte de recursos que, para su «mejora», era necesario expropiar ya fuera a los amerindios o a los campesinos ingleses o escoceses.[95] No obstante, los campesinos europeos tampoco aceptaron sin más la expropiación de las tierras comunales mediante cercados y parcelaciones ni admitieron de buen grado la prohibición de sus formas de pensar sobre la Tierra. En aquella época, la gran mayoría de los europeos, al igual que la gente común en todas partes, también creía que el universo era un organismo vivo, animado por fuerzas invisibles de todo tipo.[96] Cuando los europeos pobres se resistieron a la doble prohibición de su derecho a la tierra y del carácter sagrado de sus paisajes, también sufrieron formas de violencia íntimamente ligadas a la conquista colonial.

Esto es más que evidente en el caso de la caza de brujas, que

demonizó, en sentido literal, a un gran número de mujeres europeas, por lo general pobres, mediante clichés extraídos de la percepción colonialista de los amerindios como adoradores del diablo. Las imágenes europeas de brujas asando extremidades desmembradas de cuerpos humanos, por ejemplo, derivan de forma directa de las representaciones de rituales supuestamente caníbales de los tupinambás, una tribu caribeña de cuya cultura culinaria la parrilla era elemento esencial.[97]

El solapamiento temporal entre la quema de brujas en Europa y las «grandes extinciones» de las Américas no es fruto del azar; se ha llegado a afirmar, y con razón, que la mente colectiva de Europa en aquel momento se veía «asediada por herejes cristianos, judíos foráneos e indios americanos que cometían crímenes indescriptibles relacionados con el consumo de carne y sangre humanas».[98] Fueron necesarios todos estos procesos concurrentes de violencia física e intelectual para que surgiera una nueva economía basada en la extracción de recursos de un planeta desacralizado e inanimado.

Durante siglos de represión, los modos de pensamiento no mecanicistas y vitalistas se vieron apartados a los márgenes de la cultura occidental, aunque no desaparecieron; por un lado, los mantuvieron vivos quienes seguían apegados a los suelos, bosques y mares del continente europeo; por otro lado, célebres intelectuales, como Paracelso, Swedenborg y Schopenhauer, así como escritores de lo que se ha dado en llamar la Ilustración radical, como Hölderlin, Goethe, Blake, Shelley, William Morris, Whitman, Thoreau y otros.[99] Muchas comunidades agrícolas europeas se han aferrado a sus creencias vitalistas hasta el día de hoy, a pesar de la incesante denigración, y hasta la persecución explícita, a que las han sometido las élites urbanas.[100] De hecho, la metafísica vitalista no solo se ha mantenido viva en Occidente, incluso podría decirse que ha recobrado fuerza al metamorfosearse en una corriente subterránea siempre reprimida y que siempre resurge, una contracultura «sin la cual la cultura de la élite pública no puede entenderse del todo y a partir de la cual ha surgido cierto número de movimientos culturales populares, normalmente en oposición directa o indirecta a las ortodoxias dominantes públicas y de la élite».[101]

Esas ortodoxias de la élite, a su vez, no solo eran producto de la

subyugación de «brutos y salvajes» humanos, sino también del sometimiento de toda una serie de seres no humanos: árboles, animales y paisajes. De hecho, «someter» fue una palabra clave en estas conquistas que se repite una y otra vez en referencia a los seres humanos, pero también al territorio. De estos procesos de sometimiento y silenciamiento nació la idea de «naturaleza» como entidad inerte, concepto que con el tiempo se convertiría en un principio básico de lo que podría llamarse «modernidad oficial».[102] Esta metafísica, que en esencia es una ideología de conquista, acabaría convirtiéndose en hegemónica en Occidente y hoy es compartida por toda la élite global; dentro de sus parámetros, la idea de que un volcán pueda producir significado o que la nuez moscada pueda protagonizar la historia no es más que un engaño o una «superstición primitiva».

Concebir el mundo de esta manera fue un paso crucial para hacer de la naturaleza inerte una realidad. Como observa Ben Ehrenreich: «Hasta que no imaginásemos el mundo como muerto no podríamos dedicarnos a matarlo».[103]

Cuando la noticia del ataque de Coen en las islas de Banda llegó a Holanda, fue el asesinato de los ancianos, y no el exterminio de los bandaneses, lo que causó mayor impresión y mereció que el gobernador general recibiera unas palabras de leve desaprobación por parte de los «diecisiete caballeros» que presidían la VOC. No obstante, tras hacer balance de cuánto enriquecerían a la compañía las acciones de Coen y percatarse de que la parte del botín que les correspondería les permitiría llenar sus casas de todos aquellos tulipanes, porcelana y pinturas que sus corazones anhelaban, los caballeros dieron marcha atrás y votaron recompensar a *Heer Generael* con una gratificación de tres mil florines.[104] Más tarde, en pueblos y ciudades de toda Holanda se levantaron estatuas de Coen.

El monopolio de la VOC sobre las especias de las Indias Orientales propició que los holandeses adquirieran fama en toda Europa por su espíritu emprendedor y su destreza comercial. «El prodigioso ascenso de los Países Bajos —escribió uno de los fundadores de la Compañía Británica de las Indias Orientales, o EIC— causa envidia en las generaciones presentes y podría maravillar a las futuras».[105] El enciclopedista francés Denis Diderot se hizo eco de este mismo

sentimiento: «Es a Holanda adonde el resto de Europa acude a por todo lo que le falta. Holanda es el centro comercial de Europa. Los holandeses han trabajado tan bien que, gracias a su ingenio, han obtenido todo lo que necesitan en la vida desafiando a los mismos elementos».[106]

El rédito económico de las especias era astronómico, y en ocasiones ascendía a más del 400 por ciento de la inversión inicial en un viaje.[107] Beneficios como estos ayudaron a apuntalar el notable florecimiento de las artes que tuvo lugar en la Holanda del siglo XVII, período que llegó a ser conocido como la Edad de Oro holandesa. Las especias a veces aparecían en las obras de la época, especialmente en los bodegones, género de pintura que alcanzó una inmensa popularidad. Estos cuadros, que representan «composiciones mudas de comestibles preparados», reflejan a la perfección la visión colonial de la naturaleza como un vasto conjunto de recursos inertes, concepto que resulta aún más claro visto el otro nombre por el que son conocidas: «naturaleza muerta».[108]

La violencia que redujo la naturaleza a este estado de mortalidad jamás aparece representada en el arte de la Edad de Oro holandesa. «A medida que la historia alcanzaba nuevas cotas de infamia —escribe la historiadora del arte Julie Berger Hochstrasser—, las naturalezas muertas parecen volverse más categóricamente opulentas».[109] De los innumerables libros que tratan sobre la Edad de Oro holandesa, son poquísimos los que mencionan el genocidio de Banda.

Pero los acontecimientos de 1621 no se borraron de la memoria: ni de la de los descendientes de los supervivientes bandaneses ni de la de los colonizadores europeos en Asia. Es evidente que a Albert Bickmore, erudito estadounidense que visitó las islas de Banda a mediados del siglo XIX, sus anfitriones holandeses lo agasajaron con relatos de la historia de la isla. En un libro publicado en 1868, resumió los acontecimientos de 1621 en unas pocas y lacónicas líneas: «Los holandeses comenzaron entonces una guerra de exterminio que se prolongó dieciocho años y que no terminó hasta que desde Java partió una gran expedición dirigida por el gobernador general en persona […]. Todos los [bandaneses] que quedaban vivos huyeron a las islas vecinas, y no se conoce vestigio alguno de su idioma o costumbres particulares que haya llegado a nuestros días».[110]

De acuerdo con este pasaje, no cabe duda de que los occidentales sabían que la campaña holandesa contra los bandaneses fue de hecho una guerra de exterminio. Bickmore no presenta en modo alguno su conclusión como controvertida o fuera de lo común. Para sus lectores, la expresión «guerra de exterminio» contaba su propia historia: era una narrativa que se inspiraba en innumerables relatos de la historia, la ciencia y (no menos importante) la literatura de Occidente. No necesitaba explicación ni referencias; se contaba sola.

Para el lector contemporáneo, dicho relato puede resumirse con una palabra que no existía en tiempos de Bickmore: «genocidio». Pero usar esta palabra en ese contexto plantea la duda de si encaja con lo sucedido en las islas de Banda en 1621. Al fin y al cabo, los bandaneses no fueron exterminados por completo. Algunos sobrevivieron porque escaparon a otros rincones de las Molucas, incluida la única parte de las Banda bajo control inglés: el islote de Run. En los años siguientes, los supervivientes bandaneses incluso realizarían incursiones armadas contra quienes fueron enviados por la VOC para repoblar las Banda.[111]

No se sabe con certeza cuántos bandaneses sobrevivieron a la masacre de 1621. El propio Coen creía que poco más de unos cientos de fugitivos escaparon de las Banda. En una carta a los directores de la VOC, escribió: «Hasta ahora no hemos oído de más de trescientos bandaneses que se hayan escapado de todas las islas».[112] Pero, aun cuando Coen se equivocara y hubieran logrado salir con vida mil bandaneses o más, significaría que más del 90 por ciento de la población del archipiélago fue asesinada, capturada o esclavizada.[113]

¿Se consideraría genocidio? Incluso según su definición más estricta, este concepto no requiere que se produzca el exterminio total de una población. La convención de la ONU sobre el genocidio de 1946, por ejemplo, lo define como actos «perpetrados con la intención de destruir, total o parcialmente, a un grupo nacional, étnico, racial o religioso». Raphael Lemkin, el jurista judío polaco que acuñó el término después de la Segunda Guerra Mundial, escribió: «El delito de genocidio sería reconocido a este respecto como una conspiración a fin de aniquilar a grupos nacionales, religiosos o raciales». Sin duda, tal definición encajaría con las decisiones tomadas por Jan Coen y su consejo antes de las masacres.

Otra cuestión sería cómo se llevó a cabo la matanza. No hay cifras sobre cuántos bandaneses fueron asesinados mediante armas y armamentos, pero todo indica que la mayoría logró escapar a las montañas. Fue allí donde perecieron de hambre, enfermedad, insolación y suicidio masivo. Este resultado estaba garantizado, dada la destrucción de la base material de sus vidas: sus asentamientos, viviendas, reservas de alimentos, herramientas e incluso embarcaciones. En el sentido más amplio posible, la aniquilación de los bandaneses se produjo no solo mediante el asesinato selectivo de seres humanos, sino también con la destrucción de toda la red de conexiones no humanas que sustentaba cierta forma de vida. Esto era justo lo que se pretendía cuando el consejo envió tropas «a quemar sus viviendas allá donde estén, a confiscar o destruir los barcos que les queden y a dejar a los bandaneses sin otra opción que venir a nosotros o abandonar el país».

Así pues, la masacre de Banda seguía el mismo patrón que la mayoría de los primeros «exterminios» coloniales, dado que la tecnología de la época no permitía asesinatos masivos a escala industrial. Por lo general, se acababa con las personas destruyendo los elementos cruciales de la red vital de la que dependían: por ejemplo, mediante la deforestación o la matanza masiva de animales esenciales para su dieta.

Mucho dependía de la intención tras estas intervenciones; en el caso de las islas de Banda, las misivas de Jan Coen dejan pocas dudas sobre su propósito de despoblar el archipiélago. Esto es algo que enseguida reconocieron los escritores e historiadores holandeses, quienes, justo es reconocerlo, comenzaron a desarrollar una perspectiva crítica sobre la historia colonial de su país en un momento en que las élites de la anglosfera y la francofonía se mostraban casi unánimes en su apoyo al imperialismo.[114] Fue en 1860 cuando el escritor Eduard Douwes Dekker, quien escribía bajo el seudónimo «Multatuli», publicó *Max Havelaar*, una contundente denuncia del colonialismo holandés en las Indias Orientales. A finales del siglo XIX, Jan Coen ya se había convertido en blanco de duras críticas en los Países Bajos.[115] «Su nombre está manchado de sangre —escribió J. A. van der Chijs en 1886— y si su estatua no se hallase ya erigida, dudo mucho que ahora se erigiera».[116]

Que Coen pretendía exterminar a todo un pueblo es tan evidente que en 2012 dos expertos concluyeron en el *Journal of Genocide Research*: «La aniquilación casi total de la población de las islas de Banda en 1621 [fue] un acto claramente genocida, cometido bajo la dirección del gobernador general Jan Pieterszoon Coen para imponer el monopolio holandés en el comercio de las especias…».[117]

Habida cuenta de todo lo anterior, cuesta pensar en una razón convincente que nos impida usar la palabra «genocidio» en relación con la conquista holandesa de las Banda.

«No puede haber comercio sin guerra —dijo en cierta ocasión Jan Coen— y no hay guerra sin comercio».[118] La capital de la VOC en la región de las Molucas, Amboyna (en la actualidad, Ambon), era una ciudad que hacía honor a este dicho, pues constituía a la vez un mercado y un puesto de avanzada militar organizado en torno a estrictas jerarquías raciales, con leyes y procedimientos propios. Amboyna fue así la primera de las «ciudades corporativas» de la VOC, igual que, a medio planeta de distancia, lo era la colonia holandesa de Nueva Ámsterdam, en la isla de Manhattan.[119]

En 1623, dos años después de la conquista de las Banda por parte de la VOC, tuvo lugar en Amboyna un acontecimiento que decidió la suerte del imperialismo europeo en Asia. En marzo de aquel año, un miembro del contingente de *ronin* japoneses de la compañía fue acusado de participar en una conspiración inglesa para tomar Amboyna y derrocar a los holandeses. Bajo tortura, el japonés admitió el complot e implicó a algunos ingleses residentes en la ciudad.[120] Estos fueron juzgados y torturados por igual, tras lo cual el gobernador holandés y su consejo los declararon culpables de traición. Esto dio paso a la decapitación de diez ingleses, nueve *ronin* japoneses y un eurasiático, probablemente de ascendencia mixta bengalí y portuguesa.[121]

Gracias en gran parte a los esfuerzos de la EIC, estas ejecuciones pronto adquirirían una extraordinaria notoriedad en el imaginario inglés.[122] Haciendo un virtuoso alarde de las habilidades propagandísticas que, durante siglos, serían uno de los mayores activos del Imperio británico, la compañía logró convertir una red de «mentiras, medias verdades, exageraciones, prevaricaciones […] y

calumnias» en un relato «chapucero, inverosímil, pueril, interesado y vengativo» que, sin embargo, se convirtió en un «mito del origen del imperio», al que se recurriría una y otra vez como justificación para la expansión y agresión británicas.[123]

Esencial para la creación del mito fue un panfleto financiado por la compañía titulado *A True Relation of the Unjust, Cruell, and Barbarous Proceedings against the English at Amboyna* (Una relación verdadera de las acciones injustas, crueles y bárbaras contra los ingleses en Amboyna). Publicado en inglés y holandés en 1624, incluía cruentas ilustraciones de ingleses torturados por los agentes de la VOC.

Según el relato de la compañía, la historia de Amboyna constituía una narración de la inocencia y victimización de los ingleses en la que unos inocentes comerciantes sufrían una «masacre». Según esta versión, en palabras de la historiadora Alison Games, «todos los holandeses cargaron con el desdoro de las muertes de Amboyna y, durante más de trescientos años, no pasó un decenio sin que Amboyna apareciera en un panfleto, poema, periódico, obra dramática, novela, historia, libro escolar, ensayo o ilustración británicos». El poeta John Dryden escribió en 1673 una tragedia titulada *Amboyna. The State of Innocence* (Amboyna. El estado de la inocencia); Jonathan Swift, Daniel Defoe y un sinfín de autores incorporaron este mito en su obra.[124] Puede que la compañía lo inventara, pero fue la naturaleza intensamente chovinista de la cultura literaria inglesa la que confirió a este relato su longevidad y difusión.

En su fascinante estudio *Inventing the English Massacre: Amboyna in History and Memory* (Inventando la masacre inglesa. Amboyna en la historia y la memoria), Alison Games muestra que la palabra «masacre» sirvió como instrumento *per se* para la creación del mito. En aquel entonces, el vocablo *massacre* era relativamente nuevo en la lengua inglesa, un préstamo reciente del francés que en principio aludía a una mesa de carnicero. En el siglo XVI empezó a emplearse para referirse a asesinatos en masa de tipo sectario, como la masacre de protestantes que tuvo lugar en Francia el día de San Bartolomé de 1572. La contribución de la Compañía Británica de las Indias Orientales a las connotaciones de esta palabra consistió en dotar a la ejecución de sus funcionarios de un halo de martirio religioso. Así, la

compañía «creó un tipo nuevo y distintivo de masacre inglesa», en la que las rivalidades comerciales se fusionaban con el victimismo religioso.

«Masacre», en este sentido, se refería al martirio blanco y cristiano; no se usaba para aquellas matanzas en las que los europeos asesinaban a otras personas, como estaba sucediendo en las Américas y otros lugares. A pesar de que diversos comerciantes ingleses conocían, y desaprobaban, los asesinatos cometidos en las Banda en 1621, no describían esas muertes indiscriminadas en masa como una «masacre». Sin embargo, dos años después no tardaron en aplicar esta palabra a la ejecución judicial de ingleses en Amboyna. En consecuencia, se eliminó del mito que nueve *ronin* japoneses y un bengaloportugués también habían sido ejecutados en Amboyna. «Llegado el siglo XX, estos cómplices no europeos habían desaparecido por completo de las historias británicas sobre el incidente» (p. 6).

Fue así como, en la interpretación anglosajona de la historia, la ejecución de diez ingleses en Amboyna en 1623 se convirtió en un acontecimiento de importancia histórica mundial, mientras que la matanza de miles de hombres, mujeres y niños bandaneses desapareció de la memoria. En cambio, gracias a la constante reiteración a lo largo de los siglos, las ejecuciones de Amboyna llegaron a ser un elemento fundamental en la concepción británica de su proyecto imperial: «Como punto de inflexión del imperio, [Amboyna] puso la inocencia inglesa en el centro de una ficción nacional que disimuló y distorsionó la violencia que constituía el sello distintivo de la propia agresión imperial británica» (p. 194).

En esta «ficción nacional» de la victimización británica, Amboyna proporcionó el modelo para enmarcar una serie de acontecimientos, los más notables de los cuales fueron el Agujero Negro de Calcuta, de 1756, y los levantamientos que convulsionaron el subcontinente indio en 1857. La «masacre de Amboyna» sirvió incluso para establecer un nuevo vínculo entre las Molucas y Manhattan: en 1664, esta historia fue utilizada para agitar a los novoingleses contra la colonia holandesa de Nueva Holanda y ese resentimiento acabó por desembocar en la toma de Nueva Ámsterdam y sus alrededores por los ingleses.

El éxito de la leyenda se debió en gran parte al poder disruptivo de las nuevas tecnologías de la comunicación; en este caso, la

imprenta. Merece la pena recordar que los libros, folletos e ilustraciones impresos también desempeñaron un papel fundamental a la hora de espolear la obsesión por las brujas en Europa, en pleno apogeo cuando apareció el panfleto de la compañía sobre Amboyna. Al igual que las tecnologías de la comunicación aún más potentes de nuestra era, la imprenta fue clave para producir ingentes cantidades de «noticias falsas» que sirvieron para incitar oleadas de histeria colectiva. Las imágenes e ilustraciones siempre han resultado especialmente eficaces en este sentido, y ahora más que nunca.

La imprenta como tecnología también desempeñó un papel crucial en la difusión del mito de Amboyna por todo el mundo angloparlante. Libros y panfletos sobre Amboyna se abrieron paso hasta las bibliotecas de todo el Imperio británico, desde Calcuta hasta el Caribe y Virginia: Thomas Jefferson poseía varias obras sobre el incidente. El surgimiento en la década de 1880 de la historia como disciplina académica renovó la carta de autenticidad del mito mediante la vinculación de una serie de supuestos martirios ingleses con Amboyna por parte de historiadores profesionales del imperio.

El legado ponzoñoso de estas fantasías de inocencia y martirio jamás ha resultado más obvio que en la actualidad, ya que los mitos del victimismo blanco anglosajón afloran una y otra vez de forma lo bastante poderosa como para sacudir los sistemas políticos de Estados Unidos y Gran Bretaña.

En los siglos siguientes, Ambon, con su historia de agitación sísmica y social, llegaría a encarnar las paradojas de los paisajes volcánicos, con todas sus bendiciones y maldiciones. Durante la Segunda Guerra Mundial, fue escenario de una importante derrota aliada. Más de mil soldados australianos, neerlandeses y estadounidenses se rindieron a los japoneses y alrededor de la mitad fueron confinados en un campo de prisioneros de guerra en la isla. Allí se cometieron terribles atrocidades y trescientos veintinueve soldados, la mayoría de ellos australianos, encontraron la muerte.[125] Acabada la guerra, se celebró uno de los mayores juicios por crímenes de guerra de la historia: se juzgó a noventa y tres oficiales japoneses, de los que cuatro fueron condenados a muerte.

Cinco años más tarde, a punto de que Indonesia se independizara,

Ambon se convirtió de nuevo en un campo de batalla cuando un grupo de separatistas cristianos declaró la independencia en nombre de la República de Molucas del Sur. La declaración se vio impulsada por el temor de que los cristianos de las islas meridionales, que entonces constituían la mayoría de la población, se vieran marginados en una Indonesia de mayoría musulmana.

En pocos meses, las Molucas del Sur se fueron reincorporando a Indonesia por la fuerza, pero las tensiones religiosas se vieron reavivadas en 1999 cuando estalló en las Molucas un paroxismo de violencia, azuzado por conflictos entre bandas en la lejana Yakarta, en el que se enfrentaron cristianos y musulmanes.[126] «[Una] riña trivial entre matones en un mercado —escribe la novelista maluca Nukila Amal— tuvo unas consecuencias funestas. Las islas fueron cayendo una a una, como fichas de dominó en una partida manejada por manos invisibles. Los conflictos religiosos surgían y se intensificaban […] mientras las islas de playas de arena se tornaban negras como el carbón, como la noche más oscura. Las aldeas a lo largo de la costa y en el interior se convertían en ruinas desoladas, cubiertas del hollín que las llamas dejaban atrás. Las lluvias seguían, los vientos herían».[127]

La violencia se prolongó varios años y no se contuvo hasta 2005. Durante mucho tiempo, no se permitió la entrada en las Molucas de visitantes y turistas. Cuando visité las islas en 2016, hacía poco que se habían suavizado las restricciones, pero quedaban restos de la violencia pasada, y no solo en forma de vacíos edificios ennegrecidos, sino también en el ambiente: flotaba una tensión que me resultaba demasiado familiar por los recuerdos que guardaba de la violencia religiosa en la India.

---

[76] *Cf.* Leonard Y. Andaya, «Centers and Peripheries in Maluku», *Cakalele* 4, 1993, pp. 1-21.

[77] *Cf.* Heather Builth *et al.*, «Environmental and Cultural Change on the Mt. Eccles Lava-Flow Landscapes of Southwest Victoria, Australia», *Holocene* 18, n.º 3, 2008, pp. 413-424, y Erin L. Matchan *et al.*, «Early Human Occupation of Southeastern Australia: New Insights from 40Ar/39Ar Dating of Young Volcanoes», *Geology* 20, n.º 20, 2019.

[78] Heather Builth, «Mt. Eccles Lava Flow and the Gunditjmara Connection: A Landform for All Seasons», *Proceedings of the Royal Society of Victoria*, noviembre de

2004, p. 168.

[79] Con relación a la fecha de la erupción, véase Matchan *et al.*, «Early Human Occupation of Southeastern Australia».

[80] Colin Barras, «Is an Aboriginal Tale of an Ancient Volcano the Oldest Story Ever Told?», *Science*, 11 de febrero de 2020, https://www.sciencemag.org/news/2020/02/aboriginal-tale-ancient-volcano-oldest-story-ever-told. Véase también Duane W. Hamacher y Ray P. Norris, «Australian Aboriginal Geomythology: Eyewitness Accounts of Cosmic Impacts?», artículo enviado a *Archaeoastronomy: The Journal of Astronomy in Culture*, 22 de septiembre de 2010, https://arxiv.org/abs/1009.4251.

[81] *Cf.* Jessica K. Weir, *The Gunditjmara Land Justice Story*, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, 2009.

[82] Nils Bubandt, «Haunted Geologies: Spirits, Stones and the Necropolitics of the Anthropocene», en Anna Tsing *et al.* (eds.), *Arts of Living on a Damaged Planet*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. 131.

[83] Valentin R. Troll *et al.*, «Ancient Oral Tradition Describes Volcano-Earthquake Interaction at Merapi Volcano, Indonesia», *Geografiska Annaler:* Series A, *Physical Geography* 97, n.º 1, 2015, p. 140.

[84] *Ibid.*, p. 141.

[85] Nukila Amal, *The Original Dream*, Seattle: Amazon-Crossing, 2017, trad. al inglés de Linda Owens, p. 53.

[86] Hoy en día solo unos pocos miles de personas hablan la lengua bandanesa, el *turwandan*, principalmente en las islas de Ai. Véase Timo Kaartinen, *Songs of Travel and Stories of Place: Poetics of Absence in an Eastern Indonesian Society*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2010, pp. 13 y 57.

[87] Vine Deloria Jr., *God Is Red: A Native View of Religion,* Golden, Colorado: North American Press, 1992, loc. 2879. Las citas en los siguientes dos párrafos también proceden de este libro: locs. 1341 y 1677.

[88] Keith H. Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996, loc. 723.

[89] Roy Ellen, *On the Edge of the Banda Zone: Past and Present in the Social Organization of a Moluccan Trading Network*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003, p. 61.

[90] Kaartinen, *Songs of Travel and Stories of Place*, pp. 113-114.

[91] Max Liboiron, *Pollution Is Colonialism*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2021, p. 7.

[92] Para una descripción completa del auge de las nuevas filosofías de la naturaleza en la Holanda del siglo XVII, véase Harold J. Cook, *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2007.

[93] Akeel Bilgrami, *Secularism, Identity, and Enchantment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014, p. 296.

[94] Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper and Row, 1983, p. 226 [trad. cast.: *La muerte de la*

naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica, Albolote: Comares, 2020, trad. de Maria Antònia Martí Escayol].

[95] *Cf.* Jesse Goldstein, «Terra Economica: Waste and the Production of Enclosed Nature», *Antipode* 45, n.º 2, 2013, pp. 357-375.

[96] *Cf.* Roxanne Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston: Beacon Press, 2014, p. 34 [trad. cast.: *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid: Capitán Swing, 2019, trad. de Nancy Viviana Piñeiro].

[97] Charles Zika, «Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images», *History Workshop Journal*, n.º 44, 1997, p. 89.

[98] W. Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Nueva York: Oxford University Press, 1979, p. 179. Véase también Zika, «Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe», p. 101: «A medida que aumentan las atrocidades cometidas por cristianos contra cristianos en la Europa del siglo XVI, igual que las cometidas por cristianos contra no cristianos en las Américas, comienzan a proyectarse con mayor intensidad sobre los enemigos tradicionales y más recientes de la sociedad cristiana».

[99] *Cf.* Bilgrami, *Secularism, Identity, and Enchantment*, p. 300.

[100] Véase, por ejemplo, el trabajo del antropólogo italiano Ernesto de Martino sobre el tarantismo en Puglia o el de Jeanne Favret-Saada sobre la brujería practicada entre los agricultores del departamento de Mayenne, en el noroeste de Francia.

[101] Jeffrey J. Kripal, *Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred*, Chicago: University of Chicago Press, 2010, p. 28.

[102] *Cf.* J. P. S. Uberoi, *The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist*, Nueva Deli: Oxford University Press, 1984.

[103] Ben Ehrenreich, *Desert Notebooks: A Road Map for the End of Time*, Berkeley, California: Counterpoint, 2020, p. 76.

[104] Masselman, *The Cradle of Colonialism*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1963, p. 437.

[105] C. R. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*, Londres: Penguin, 1990, p. 5.

[106] Citado en Julie Berger Hochstrasser, «The Conquest of Spice and the Dutch Colonial Imaginary: Seen and Unseen in the Visual Culture of Trade», en Londa Schiebinger y Claudia Swan (eds.), *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2007, pp. 171-172.

[107] Boxer, *The Dutch Seaborne Empire*, p. 25. Véase también Hochstrasser, «The Conquest of Spice and the Dutch Colonial Imaginary», p. 173.

[108] Hochstrasser, «The Conquest of Spice and the Dutch Colonial Imaginary», p. 169.

[109] *Ibid.*, p. 182.

[110] Albert S. Bickmore, *Travels in the East Indian Archipelago*, Londres: John Murray, 1868, p. 217.

[111] *Cf.* Vincent C. Loth, «Pioneers and Perkeniers: The Banda Islands in the 17th

Century», *Cakalele* 6, 1995, p. 25.

[112] Citado en Hochstrasser, «The Conquest of Spice and the Dutch Colonial Imaginary», p. 174.

[113] Phillip Winn calcula que sobrevivieron unos mil bandaneses; véase Winn, «Graves, Groves and Gardens: Place and Identity—Central Maluku, Indonesia», *Asia-Pacific Journal of Anthropology* 2, n.º 1, 2001, p. 25, n. 5.

[114] *Cf.* Donna Merwick, *The Shame and the Sorrow: Dutch-Amerindian Encounters in New Netherland*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2006, loc. 2403.

[115] El estadounidense George Masselman escribe sobre Coen: «Será difícil encontrar en la historiografía de las naciones un ejemplo similar de censura de una figura nacional por parte de sus compatriotas». Masselman, *The Cradle of Colonialism*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1963, p. 421. Resulta revelador que Masselman creyera que la censura de Coen no estaba justificada porque «el de Banda no fue sino uno más en una larga serie de hechos similares acontecidos durante la era del colonialismo capitalista, cuando los pueblos indígenas se encontraron en mitad del camino de los derechos que naciones vigorosas se habían arrogado con el fin de explotar sus recursos» (p. 422).

[116] Citado en Masselman, p. 421.

[117] Bart Luttikhuis y A. Dirk Moses, «Mass Violence and the End of the Dutch Colonial Empire in Indonesia», *Journal of Genocide Research* 14, n.os 3 y 4, 2012.

[118] Boxer, *The Dutch Seaborne Empire*, p. 107.

[119] *Cf.* Russell Shorto, *The Island at the Center of the World*, Nueva York: Vintage, 2005, p. 61.

[120] Cook, *Matters of Exchange*, p. 187.

[121] El capítulo 11 de Giles Milton, *Nathaniel's Nutmeg, or, the True and Incredible Adventures of the Spice Trader Who Changed the Course of History* (Nueva York: Penguin, 1999, locs. 4023-4314 de 5052 [trad. cast.: *El hombre que tuvo el coraje de cambiar la historia*, Barcelona: Martínez Roca, 1999, trad. de Jordi Fibla]) ofrece un completo relato sobre la matanza de Amboyna.

[122] Cook, *Matters of Exchange*, p. 188.

[123] Alison Games, *Inventing the English Massacre: Amboyna in History and Memory*, Nueva York: Oxford University Press, 2020, p. 6. Todas las citas en el resto de este apartado proceden de este libro: pp. 85, 10, 3, 79, 111, 80, 6, 194, 190-191, 140, 6, 172, 194 y 10.

[124] *Ibid.*, p. 3. Las siguientes citas de Games aparecen con su número de página en el propio texto.

[125] *Ibid.*, p. 10.

[126] *Cf.* Jon Goss, «Understanding the "Maluku Wars": Overview of Sources of Communal Conflict and Prospects for Peace», *Cakalele* 11, 2000, pp. 7-39.

[127] Amal, *The Original Dream*, loc. 3023.

04

Terraformación

El cambio de nombre fue uno de los principales instrumentos con que los colonizadores suprimieron el significado anterior de los paisajes conquistados. En Nueva Inglaterra, poco después de que los puritanos exterminasen a los pequots, se aplicaron a la tarea de, en palabras de John Mason, hacer desaparecer «su recuerdo de la faz de la tierra» borrando el nombre de la tribu. A tal fin, la Asamblea General de Connecticut decidió que no se permitiría a los supervivientes identificarse como pequots, que el río Pequot se convertiría en el Támesis y que la aldea conocida como Pequot pasaría a llamarse Nueva Londres «en memoria —declararon los legisladores— de la principal ciudad de nuestro amado país natal».[128]

En tales actos de cambio de nombre se inviste al adjetivo «nuevo» de una extraordinaria violencia semántica y simbólica. Este no solo hace *tabula rasa* borrando el pasado, sino que también dota al lugar de una serie de significados derivados de topónimos lejanos de «nuestro amado país natal».

A veces este borrado de significados que acompañó a la reelaboración de las Américas surge de manera inesperada en el paisaje. Así me sucedió, hace muchos años, al salir de una autovía para echar un vistazo al monumento de las Cuatro Esquinas, que

señala el único lugar en Estados Unidos donde confluyen cuatro estados: Arizona, Colorado, Nuevo México y Utah.

El monumento se encuentra junto a la carretera 160, que atraviesa algunos de los paisajes más bellos del planeta. Las montañas, cañones y desiertos por los que pasa están tan llenos de luz que resulta fácil entender por qué sus habitantes nativos, los dinés (navajos), atribuyeron un significado metafísico a este paisaje. Para ellos, era Dinétah, la tierra a la que habían ascendido los primeros seres desde el inframundo. «Es aquí —escribe la historiadora de los dinés Jennifer Nez Denetdale— donde tuvieron lugar muchos de los acontecimientos mencionados en las narrativas de la creación, empezando por la emergencia, a partir de los mundos inferiores, del mundo actual, el Mundo Resplandeciente».[129]

El Mundo Resplandeciente no queda lejos del monumento de las Cuatro Esquinas, aunque bien podría haber un océano entre ellos. No existe nada de interés cerca del monumento, ninguna roca que llame la atención, ninguna quebrada ni cañón; la señal, completamente indiferente a su entorno, se asienta sobre un tramo de desierto cubierto de matorrales sin nada distintivo, «como una chincheta clavada en un mapa».[130] Está formado por dos líneas rectas grabadas sobre un zócalo de hormigón.

Nada resultaría menos dramático que esta estructura y, sin embargo, el cruce de sus líneas concita un poder insólito. Los visitantes que hacen fila para ver el monumento son muchísimo más creativos a la hora de buscar cómo establecer contacto con el punto preciso en el que se cruzan las líneas. Hay quien, para hacerse una foto, se coloca de pie sobre él, algunos hacen equilibrio de puntillas y otros extienden las extremidades a lo largo de las líneas mientras tratan de situar el ombligo justo sobre la intersección, como queriendo identificar de manera simbólica el lugar con un ombligo de la Tierra, un *omphalós*, como para los griegos era Delfos.

En el aire flota una especie de hechizo, pero no tiene nada que ver con el paisaje; más bien se debe a la geometría euclidiana y las líneas que los europeos dibujaron sobre el globo cuando se propusieron conquistar el mundo. Una de ellas es una línea de longitud que toma como referencia la lejana Greenwich, en Inglaterra, invocando así la patria imaginaria de los colonos que la trazaron. Para ellos, el

significado de este paisaje derivaba en última instancia de «nuestro amado país natal», sin importar su lejanía.

Para los dinés, en cambio, cada formación del paisaje estaba imbuida de significado. El líder diné del siglo XIX Barboncito explicó en cierta ocasión el apego de su pueblo a la tierra con estas palabras: «Cuando los navajos fuimos creados, se nos señalaron cuatro montañas y ríos dentro de los cuales deberíamos vivir y que conformarían nuestro país; y este nos fue dado por la primera mujer de la tribu navaja».[131] Estos relatos, así como los lugares emblemáticos a los que están ligados, sirven como una especie de libro sagrado para este pueblo: las montañas son sus catedrales, y sus afloramientos y arroyos, el equivalente a las vidrieras.[132]

Sin embargo, el apego de los dinés a su patria no impidió que en 1864 los expulsaran de ella el coronel Kit Carson y el Ejército de Estados Unidos. Al quemar sus reservas de alimentos, talar los árboles de sus huertos y exterminar su ganado, Carson y sus soldados los derrotaron mediante la erradicación de la red vital que los sustentaba.[133] Indefensos y reducidos a la mendicidad, miles de dinés fueron deportados a marchas forzadas a Bosque Redondo, en Nuevo México, un pedazo de tierra en el que nada crecía. Cientos murieron por el camino; miles más perecieron durante el cautiverio.[134]

Años más tarde, cuando al fin se permitió a los dinés regresar a parte de su patria, uno de sus jefes anhelaba literalmente hablar con la tierra: «Teníamos ganas de hablar con el suelo que tanto amábamos».[135]

Que los paisajes están vivos es algo repetido una y otra vez a lo largo de la historia de los nativos americanos.[136] En 1855, por ejemplo, un jefe indio, líder de los cayuses, originarios de lo que ahora es Oregón, se negó a firmar un tratado porque sentía que excluía la voz de la Tierra. «Me pregunto si el suelo tiene algo que decir —declaró—. Me pregunto si el suelo está escuchando lo que se dice».[137]

Para él, como para los bandaneses, la Tierra podía hablar y, de hecho, hablaba.

Kit Carson, que cuenta con numerosos monumentos, parques y calles con su nombre por esa parte del mundo, no sentía animadversión alguna hacia los navajos. Tras expulsarlos del Mundo Resplandeciente, dijo: «He llegado a conocerlos tan bien como a cualquier hombre blanco y no puedo evitar compadecerlos. En

cualquier caso, pronto habrán desaparecido todos».[138]

El oficial al mando de Kit Carson, el general James H. Carleton, expresó la misma idea con un lenguaje más elevado: «Llegada la hora señalada, [Dios] querrá que una raza de hombres, al igual que las razas de animales inferiores, desaparezca de la faz de la tierra y ceda su lugar a otra […]. Las razas de los mamuts y los mastodontes y los grandes perezosos tuvieron su principio y su fin: el hombre rojo de América está llegando al suyo».[139]

Estas palabras fueron pronunciadas casi al mismo tiempo que Albert Bickmore escribía su testimonio sobre el exterminio de los bandaneses. Ambos fragmentos expresan sentimientos ampliamente extendidos entre los occidentales educados; en aquel momento se consideraba de un necio sentimentalismo poner en duda la desaparición de las razas menores, tal y como había sucedido con mamuts y mastodontes.

No obstante, lo que científicos, administradores, educadores e intelectuales occidentales consideraban una certeza no se ha hecho realidad: ni los pequots ni los dinés ni los bandaneses han desaparecido. A pesar de ver cómo se acababa su mundo, no solo han encontrado la forma de sobrevivir, sino que incluso, en algunos casos, han prosperado.

La prevalencia del adjetivo «nuevo» en los mapas de América y Australia apunta hacia uno de los aspectos más importantes de la expansión europea: la transformación ecológica y topográfica. Este aspecto del colonialismo europeo fue el que el historiador pionero de la ecología Alfred Crosby subrayó al acuñar el término «nuevas Europas» para describir los cambios introducidos en la flora, la fauna, la demografía y el territorio en Australia y las Américas (así como en islas como las Canarias y Nueva Zelanda).[140]

En la década de 1980, cuando Crosby escribió esta obra, habría parecido descabellado imaginar que los cambios en los paisajes terrestres afectasen a la atmósfera de todo el planeta. Pero, en una época en la que las intrincadas relaciones entre distintos sistemas se están volviendo cada vez más evidentes, esa posibilidad ya no resulta inverosímil. De hecho, lo que hoy parece poco probable es que pudieran producirse transformaciones de semejante magnitud sin

consecuencias planetarias.

Se sabe desde hace mucho que el planeta pasó por un siglo y medio de enfriamiento; este período, que alcanzó su apogeo entre finales del siglo XVI y mediados del siglo XVII, a menudo se denomina la «Pequeña Edad de Hielo». También es sabido que durante ese tiempo hubo una caída repentina en el nivel de carbono en la atmósfera. Pero estas anomalías suelen atribuirse a factores «naturales», como variaciones en la actividad solar y sísmica; durante largo tiempo se pensó que era una simple coincidencia que se hubieran producido en un momento en el que Europa afianzaba su control sobre América del Norte y del Sur. Sin embargo, investigaciones recientes sugieren otra posibilidad: que la catastrófica disminución de la población en las Américas que comenzó con el ataque europeo podría haber contribuido en cierta medida a la caída de las temperaturas medias globales que se produjo durante la Pequeña Edad de Hielo.[141] Fueron tantos los amerindios que sucumbieron en los siglos XVI y XVII —las estimaciones varían entre el 70 y el 95 por ciento de la población de ambos continentes— que vastas extensiones de tierra antaño utilizadas para cultivar alimentos volvieron a ser bosques (razón por la cual todavía se descubren ciudades y complejos de templos en las selvas de América del Sur y América Central).[142] Según esta hipótesis, el repentino florecimiento de la vegetación en ambos continentes creó un efecto invernadero inverso que secuestró enormes cantidades de dióxido de carbono y contribuyó así a la bajada de las temperaturas medias mundiales.

Esta hipótesis no está demostrada de ninguna manera,[143] pero si fuera cierto que la Pequeña Edad de Hielo fue provocada, aunque fuera en parte, por la actividad humana, se establecería un nuevo vínculo entre el siglo XVII y nuestra era de perturbación climática inducida por la humanidad.

En general, se cree que el término «terraformación» fue acuñado por el escritor de ciencia ficción Jack Williamson en una novela corta publicada en 1942. El neologismo de Williamson fusiona «tierra» con «formación» en el sentido de «construir» o «moldear», por lo que podría interpretarse como «construir la tierra» o «moldear la tierra». No hay motivo intrínseco, pues, para no aplicar el concepto

«terraformación» al planeta Tierra; de hecho, en latín *terra* es precisamente «tierra». Pero en inglés contemporáneo, esta palabra (*terraforming*, «terraformación») casi siempre se usa en relación con otros planetas, algo que también implica la definición formal del término, por ejemplo, en el *Oxford English Dictionary*: «ingeniería planetaria diseñada para mejorar la capacidad de un entorno planetario extraterrestre y posibilitar así la vida».

La idea de terraformación, sin embargo, es muy anterior al nacimiento del neologismo: *La guerra de los mundos*, de H. G. Wells, en la que unos extraterrestres atacan la Tierra con la intención de adaptar el planeta para su propio uso, se basa en una versión de ella. Se dice que la novela se inspiró en una de las «guerras de exterminio» coloniales más conocidas: el conflicto que eliminó al pueblo indígena de Tasmania después de que los británicos colonizaran la isla.

Lo que Wells hace en *La guerra de los mundos* es invertir la perspectiva colonial: el corazón metropolitano del mayor imperio del mundo se ve amenazado por la colonización por parte de una raza avanzada de alienígenas, cuya intención es hacer a los habitantes de la Tierra lo que los británicos han hecho a un sinfín de pueblos: exterminarlos, quedarse con su tierra y adaptarla para su explotación. «El efecto impactante de la ficción de Wells —escribe el historiador Christopher M. Clark— no se debe a la novedad de semejante destrucción, que ya era conocida por el pasado colonial europeo, sino a su inesperada reubicación en un entorno metropolitano blanco».[144]

Así, el concepto de la terraformación que ofrece la ciencia ficción extrapola la historia colonial, aunque ampliando a la vez el proyecto de creación de nuevas Europas a uno de creación de nuevas Tierras. En consecuencia, las narrativas de terraformación se basan en gran medida en la retórica y el imaginario del imperio, que representa el espacio como una «frontera» que «conquistar» y «colonizar». Las profundas raíces de este concepto en la experiencia del colonizador pueden explicar por qué goza de tanto éxito en el mundo de habla inglesa no solo entre los fanáticos de la ciencia ficción, sino también entre multimillonarios de la tecnología, empresarios, ingenieros y demás.[145] Sugiere un anhelo casi conmovedor de repetir una experiencia ancestral de colonización y sometimiento no solo de otros humanos, sino también de entornos planetarios.

La colonización y la conquista son, por supuesto, tan antiguas como la propia historia de la humanidad. Ni siquiera el colonialismo de colonos era nuevo o específico de las Américas. Se había practicado en las islas Canarias, en Irlanda y en algunas partes del Imperio chino, que tuvieron sus propias formas paralelas de colonialismo de colonos. No obstante, lo que distingue la colonización europea de las Américas es la vasta magnitud y la rapidez de las transformaciones ambientales que la acompañaron y que alteraron radicalmente más de un cuarto de la superficie terrestre en unos pocos cientos de años. Que estas transformaciones pudieran incluso contribuir a las perturbaciones climáticas por todo el planeta da a entender la escala y la velocidad a la que se produjeron los cambios. En esta historia, la colonización de Norteamérica por parte de los ingleses ocupa de nuevo un lugar especial: fue allí donde los procesos de terraformación se aplicaron con mayor intensidad y éxito, en el sentido de que grandes extensiones de terreno se sometieron a reingeniería para asemejarlas a los modelos europeos y así adaptarlas a los modos de vida del Viejo Continente.

Remodelar inmensos terrenos para adaptarlos a los estilos de vida de otro continente implicaba el inevitable socavamiento y eliminación de los modos de vida de quienes habían habitado esas tierras durante miles y miles de años. El proyecto de terraformación era, por tanto, fundamentalmente conflictivo; constituía en sí mismo una forma distintiva de hacer la guerra.

Durante la mayor parte de la historia se han librado guerras entre adversarios humanos con armas fabricadas por el hombre. Sin embargo, la terraformación requería un tipo de guerra diferente, en la que las intervenciones ambientales y las entidades no humanas desempeñaban un papel clave. Este aspecto del proyecto colonial tenía un peso importante en los primeros relatos de la conquista europea. Girolamo Benzoni, el conquistador italiano que publicó una *Historia del Nuevo Mundo* en 1565, describió la percepción indígena de los europeos con estas palabras: «Dicen que hemos venido a esta tierra para destruir el mundo. Dicen que […] devoramos todo, consumimos la tierra, cambiamos el curso de los ríos, nunca estamos tranquilos, nunca descansamos, siempre corremos de aquí para allá, buscando oro y plata, nunca satisfechos y luego especulamos con ellos, hacemos la

guerra, nos matamos entre nosotros, robamos, insultamos, nunca decimos la verdad y les hemos despojado de sus medios de vida».[146]

Las guerras de terraformación fueron, por tanto, conflictos biopolíticos en los que poblaciones enteras se vieron sometidas a formas de violencia que incluían alteraciones biológicas y ecológicas masivas. En su libro *La democracia en América*, Alexis de Tocqueville refleja la naturaleza de este tipo de conflicto, que se libró no tanto con cañones y mosquetes como por medio de cambios ambientales más profundos:

> Desde el día en que un establecimiento europeo se forma en los alrededores del territorio ocupado por los indios, la caza se siente alarmada. […] Al instante en que los ruidos continuos de la industria europea no dejan oír en algún paraje, comienzan las bestias a huir […]. Algunas familias europeas, que ocupan puntos muy avanzados, acaban de rechazar sin posibilidad de retorno a los animales salvajes de todo el lugar intermedio que se extiende entre ellos. Los indios, que habían vivido hasta entonces en una especie de abundancia, encuentran difícilmente con qué subsistir y más difícilmente todavía cómo procurarse los objetos de cambio de que tienen necesidad. Hacer huir a sus piezas de caza es como volver estériles los campos de nuestros cultivadores. Pronto, los medios de existencia les faltan casi por completo. Se encuentra a esos infortunados rondando como lobos hambrientos en medio de sus bosques desiertos.[147]

De Tocqueville comprendía muy bien los fines de este tipo de conflicto, pero no lo reconocía como guerra. Para él, igual que para otros europeos, la guerra (propiamente dicha) era un asunto formalizado que se libraba entre Estados, con ejércitos y armamentos. Estos otros conflictos eran diferentes: comenzaban sin declaraciones formales y en realidad no acababan, sino que se prolongaban a lo largo de décadas y siglos. Los conflictos de este tipo han sido descritos como «guerras irregulares», *petites guerres* y «la primera forma de guerra» de Estados Unidos. Su característica definitoria fue un nivel de violencia elevadísimo, del que no se libraron ni mujeres ni niños. «Tanto por necesidad militar como por experiencia práctica —escribe John Grenier, historiador militar y oficial en activo de la Fuerza Aérea de Estados Unidos—, las sucesivas generaciones de estadounidenses, tanto soldados como civiles, convirtieron el asesinato de hombres, mujeres y niños indios en un elemento definitorio de sus primeras

tradiciones militares y, por tanto, en parte de una identidad estadounidense compartida».[148]

Ni que decir tiene que los nativos también habían librado guerras en los tiempos precoloniales; en muchas comunidades indias, la guerra y los guerreros estaban muy valorados y a menudo se veían investidos de un significado espiritual. Pero las guerras precoloniales en Norteamérica eran una forma de conflicto ritualizado, en la que luchaban sobre todo hombres. Rara vez morían en ellas mujeres y niños, y el objetivo nunca era el exterminio de grupos rivales, que es lo que ocurrió, por ejemplo, en la guerra pequot. En aquel conflicto, como sucedió casi siempre en las guerras coloniales, los colonizadores tenían una serie de aliados indios; pero esos indios se quedaron tan horrorizados por la crueldad de los europeos que se esforzaron por contenerlos y, cuando sus intentos fracasaron, desaparecieron en silencio.[149]

La normalización de la matanza de no combatientes dio un paso más allá cuando las colonias inglesas comenzaron a ofrecer recompensas por el cuero cabelludo de hombres, mujeres y niños indios. La adopción de esta práctica no solo sirvió para dotar a la guerra de una faceta comercial, sino que legitimó el asesinato de no combatientes. Así, se convirtió en «una característica permanente tanto de la economía fronteriza colonial como de la forma de guerra de los estadounidenses».

Estas guerras seguían un patrón invariable. Como señala Jill Lepore, durante tres siglos los europeos y los nativos americanos «librarían una y otra vez guerras extrañamente similares».[150] En estas guerras tampoco luchaban solo soldados; se enfrentaban poblaciones enteras, razas, culturas, visiones del mundo e incluso ecosistemas: la «guerra total» y la «movilización total» se dieron en las Américas mucho antes de que llegaran a Europa.[151]

Estos conflictos coloniales eran tan amplios que a los participantes les resultaba difícil hasta ponerles nombre. Así, William Hubbard, cronista de la guerra del Rey Felipe en el siglo XVII, decidió llamar a su relato del conflicto «una narrativa» en lugar de una historia, porque era demasiado «bárbara» para considerarse una guerra.[152] Los historiadores actuales también están divididos sobre cómo denominar la guerra del Rey Felipe, puesto que, como señala Jill Lepore, «lo que

sucedió en Nueva Inglaterra entre 1675 y 1676 fue sencillamente demasiado perverso para “merecer el nombre de guerra”».[153]

En cambio, a los escritores del siglo XIX no les habrían faltado términos para describir esta manera de guerrear, porque estos conflictos eran justo lo que los occidentales tenían en mente cuando hablaban de «guerras de exterminio»: precisamente guerras biopolíticas en las que la militarización del medioambiente era un elemento clave.

Aquí radica una diferencia fundamental entre los conflictos coloniales de colonos y las guerras coloniales libradas por los europeos en Asia y África. Las guerras que los británicos emprendieron en la India, por ejemplo, se ajustaban a los patrones habituales de la guerra euroasiática: soldados que luchaban entre sí con armas de fabricación humana durante un plazo por lo general limitado.

Los conflictos del colonialismo de colonos estaban a un nivel completamente distinto: los pueblos indígenas se enfrentaban a un estado de guerra permanente (o «para siempre») que involucraba a muchos tipos de seres y entidades no humanos: patógenos, ríos, bosques, plantas y animales desempeñaban un papel en la lucha.

Las interrelaciones no humanas de estos conflictos son tan extensas que van más allá de las categorías acostumbradas de «historia» y «política», que, en el sentido moderno, se consideran dominios de actividad exclusivamente humana. La distinción absoluta entre lo natural y lo humano, tan central en los modos de pensar occidentales, no deja lugar para que seres no humanos figuren como protagonistas de la historia o de la política; en el mejor de los casos, pueden ser tratados como elementos inertes en entornos ecológicos concretos.[154]

Sin embargo, aunque los europeos no reconocieran a ningún tipo de ser no humano como protagonista de asuntos humanos, es evidente que los colonos eran del todo conscientes del papel que la «naturaleza» desempeñaba en sus conflictos con los nativos americanos. «Las ideas sobre la naturaleza —escribe Joyce Chaplin— fueron la base de la colonización inglesa porque definían los términos según los cuales los ingleses creían en su conquista de América. En su cabeza, eran las fuerzas materiales las que explicaban el desplazamiento de la población aborigen, un proceso natural que

requería un uso menos definitivo de la acción militar que en el caso de los españoles».[155]

En otras palabras, los colonos ingleses se consideraban menos crueles que sus homólogos españoles porque en lugar de violencia militar empleaban «fuerzas materiales» y «procesos naturales» para diezmar a los pueblos indígenas. Esta creencia es tan extraordinaria que requiere un momento de reflexión: en efecto, reconoce simultáneamente que se están utilizando fuerzas no humanas como arma al tiempo que afirma que los colonos no tienen culpa alguna de las consecuencias, pues se están produciendo en el dominio de la «naturaleza», a través de «fuerzas materiales». Esta ilusión borra limpiamente el papel que las acciones humanas desempeñan en la puesta en marcha de los cambios ambientales; es como si ocurrieran independientemente de las intenciones humanas. En este marco, la guerra biopolítica se diferencia en sentido estricto de otros conflictos humanos. De hecho, no se reconoce en absoluto como conflicto, sino que se asigna a algún otro orden natural supuestamente independiente. La idea occidental de «naturaleza» es, por tanto, la clave que confiere y al mismo tiempo oculta el verdadero carácter de la guerra biopolítica. Todavía se oyen ecos de esta historia, por ejemplo, cuando los negacionistas estadounidenses del cambio climático afirman que las fluctuaciones en el clima son «naturales» y, por tanto, inmunes a la intervención humana.

Estas distinciones se hallan en el centro de los debates académicos sobre qué causó la «gran extinción» de los pueblos indígenas durante la colonización de las Américas. Una rama importante, y todavía dominante, de los estudios al respecto subraya el papel de fuerzas que parecen haber actuado al margen de la agencia humana, la más importante de las cuales sería la enfermedad.[156] Los primeros colonizadores europeos (según su argumento) estaban inmunizados contra las enfermedades que traían con ellos; como los nativos americanos carecían de esa inmunidad, las enfermedades encontraron «terreno virgen» y diezmaron a las poblaciones indígenas sin que esa fuera la intención de los colonizadores.

Otros han argumentado que hay pocas «pruebas sustanciales que apoyen lo que son afirmaciones en esencia intuitivas sobre la

inmunidad india».[157] De hecho, los estudios de poblaciones de «terreno virgen» en la Amazonia han hallado que los sistemas inmunitarios amerindios no funcionan de manera marcadamente diferente a los de otros grupos.[158] Entonces, ¿por qué sucumbieron los nativos americanos en número tan desproporcionado? Es muy posible que fuese porque su susceptibilidad a la enfermedad se vio incrementada en gran medida por los múltiples tipos de violencia estructural que acompañaron a la colonización europea, como «la explotación en las minas, la frecuente matanza descarnada, la desnutrición e inanición como resultado del desbaratamiento de redes de comercio indígenas, pérdida de tierras y de la capacidad de producir alimentos de subsistencia, pérdida de la voluntad de vivir o reproducirse (y, por tanto, suicidio, aborto e infanticidio)».[159] Cuando los colonos blancos se enfrentaron a condiciones de opresión similares, también fueron víctimas de enfermedades en gran número, como sucedió en Jamestown (Virginia) en 1607.[160]

En un artículo titulado «Virgin Soils Revisited» (Terrenos vírgenes revisitados), David Jones escribe: «Aunque sin precedentes en cuanto a su gravedad general, las epidemias en terrenos vírgenes podrían haber surgido de algo tan poco original como las fuerzas bien conocidas de la pobreza, la desnutrición, el estrés ambiental, la desubicación y la desigualdad social, que causan epidemias entre todas las demás poblaciones».[161] Del mismo modo, el historiador Paul Kelton, en un estudio detallado de las epidemias de los siglos XVI y XVII en el sudeste de Estados Unidos, halló que «el comercio de esclavos nativos, de inspiración inglesa, fue el aspecto del colonialismo más responsable de provocar que los pueblos indígenas de toda la región fueran vulnerables a las enfermedades recién introducidas».[162]

¿Por qué, pues, la teoría del terreno virgen cuenta con una aceptación tan generalizada? Jones no atribuye su popularidad a lo convincente de la investigación que la sustenta, sino más bien al hecho de que «el determinismo inmunológico todavía aplaca la culpa euroamericana por la despoblación de los amerindios, ya sea en los motivos conscientes de los historiadores o en los deseos semiconscientes de sus lectores».[163]

Está claro que en las «grandes extinciones» hubo numerosos factores en juego y que jamás se determinará el peso específico de

cada uno de ellos; como observa Jones, las poblaciones europea y amerindia se han mezclado tanto en los últimos quinientos años que «la oportunidad de seguir investigando las poblaciones que tuvieron el primer contacto continúa siendo remota».[164]

En cualquier caso, lo que llama la atención de este debate es que depende de cómo se conciba la relación entre lo humano y lo no humano: por un lado, se considera que la enfermedad ejerce sus efectos sin importar lo que pretendan las personas; por otro, se entreteje con otras formas de violencia humana. En ese sentido, el debate académico refleja las diferencias entre las concepciones coloniales e indígenas de los conflictos en los que estos se vieron envueltos.

Dado que los indígenas americanos no hacían las mismas distinciones que los europeos entre lo natural y lo social, lo humano y lo no humano, entendieron a la perfección que tras la creciente alteración del aire, del paisaje y de los cuerpos de quienes lo habitaban, se ocultaba un conflicto visceralmente humano.

Ya en el siglo XVI, poco después de la fundación de las primeras colonias inglesas en Virginia, los nativos americanos de la región comenzaron a representar las enfermedades como armas de guerra, refiriéndose a ellas como «balas invisibles».[165] En ciertos relatos, las enfermedades eran representadas como parientes y aliadas de los colonos. En 1767, se le dijo a un superintendente británico que los miembros de la tribu potawatomi creían que «el gran número de individuos que habían perdido en 1757, bien en el lago George, bien de regreso de este, se debía a que los ingleses habían envenenado el ron y les habían transmitido la viruela, motivo por el que les guardaban un rencor eterno».[166] Alrededor de 1770, unos comerciantes presentaron a un grupo de ojibwas una bandera contaminada como signo de amistad; en cuanto la desplegaron, se desató una epidemia. Este episodio permaneció en la memoria de los ojibwas durante siglos. En 1928, un historiador médico escribió: «Hasta el día de hoy, los indios son de la firme opinión de que, en aquel momento, la viruela se transmitió por medio de los artículos con que obsequiaba a sus hermanos el agente de la compañía de pieles en Mackinac».[167]

En una leyenda kiowa, el héroe mítico de la tribu se encuentra

con un desconocido vestido de misionero y le pregunta quién es. «Soy la viruela —responde el desconocido—. Vengo de muy lejos, del otro lado del océano Oriental. Soy uno con los hombres blancos; ellos son mi pueblo como los kiowas son el tuyo. A veces viajo por delante de ellos, a veces me quedo agazapado detrás. Mas siempre los acompaño y me hallarás en sus campamentos y en sus casas».[168]

En cuanto a los colonos europeos, innumerables pruebas demuestran que sabían muy bien que los patógenos eran sus aliados más eficaces. El 24 de junio de 1763, en mitad del levantamiento indio conocido como la rebelión de Pontiac, dos emisarios lenapes se encontraban en Fort Pitt (Pensilvania) para participar en una reunión. Cuando llegó el momento de marcharse, los obsequiaron con algunos regalos de despedida, con la aprobación y firma del oficial al mando del fuerte. Más tarde, un comerciante británico llamado William Trent señalaba en su diario: «Les dimos dos mantas y un pañuelo procedentes del hospital de la viruela. Espero que surtan el efecto deseado». Y así sucedió: la epidemia estalló en Ohio y coincidió «por muy poco con la distribución de artículos infectados por individuos en Fort Pitt».[169]

Entretanto, la misma idea se le había ocurrido casi al mismo tiempo al comandante de las fuerzas británicas en Nueva York, *sir* Jeffrey Amherst. En un memorando enviado al coronel Henry Bouquet, destacado en Filadelfia, escribió: «¿No se podría inventar una manera de enviar la *viruela* a esas tribus de indios desafectos? Debemos, en esta ocasión, usar cada estratagema en nuestro poder para reducirlos». Bouquet contestó con prontitud: «Intentaré inoculársela a los indios por medio de las mantas que puedan caer en sus manos, con cuidado, a un tiempo, de no contraer yo mismo la enfermedad». A lo cual Amherst respondió: «Hará usted bien en tratar de inocular a los indios por medio de las mantas, así como en probar cualquier otro método que pueda servir para extirpar esa execrable raza».

En un ensayo galardonado, titulado «Biological Warfare in Eighteenth-Century North America» (Guerra biológica en la Norteamérica del siglo XVIII), la historiadora Elizabeth Fenn señala que la conversación entre Amherst y Bouquet no era algo fuera de lo normal: «Pruebas procedentes de otros campos de batalla demuestran

que, en la mente de muchos, la viruela tenía una posición asentada, si bien irregular, en las prácticas bélicas de finales del siglo XVIII». También señala que, en cuanto que arma de guerra, la viruela presentaba una ventaja adicional: «A diferencia de la violación, el saqueo y otras atrocidades, en las que la intención y la identidad del perpetrador podían quedar claras, la propagación de la viruela tenía la ventaja de la posibilidad de negación». Los nativos americanos no eran las únicas personas contra quienes los británicos diseminaron enfermedades; también emplearon esta forma de guerra contra blancos americanos durante la guerra de la Independencia.[170]

En el siglo XIX, los colonos blancos a veces empleaban viales de viruela común y viruela bovina (que llevaban consigo a modo de vacuna) como armas, literalmente. Uno de estos casos, del año 1805, consta en el testimonio publicado de la expedición de Lewis y Clark: «Los siux estaban contemplando la posibilidad [...] de matarnos en primavera, pero impedimos que nos atacaran amenazándolos con desatar entre ellos la viruela y todos sus horrores».[171] A veces, la propagación de la enfermedad se veía fomentada de otras formas; por ejemplo, llevando a los indígenas a campamentos donde las tasas de mortalidad se habían disparado. O bien las comunidades de colonos impedían sin más el acceso al tratamiento a sus vecinos indígenas y dejaban que la «naturaleza» siguiera su curso. A lo largo de los siglos, esta fue la tónica en las Américas: la atención médica deficiente y la nutrición inadecuada que en ocasiones proporcionan hoy en día las agencias gubernamentales a los pueblos indígenas es en sí misma una forma de denegación que pone en peligro sus vidas no por la acción directa, sino por la inacción.

---

[128] Richard Drinnon, *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980, p. 55.

[129] Jennifer Nez Denetdale, *Reclaiming Diné History: The Legacies of Navajo Chief Manuelito and Juanita*, Tucson: University of Arizona Press, 2007, loc. 859.

[130] Este símil procede de un artículo que escribí en 1988 titulado «The Four Corners», que fue publicado en *Granta*.

[131] Robert S. McPherson, *Sacred Land, Sacred View: Navajo Perceptions of the Four Corner Region*, Salt Lake City, Utah: Brigham Young University Press, 1992, pp. 1-2.

[132] El historiador Robert S. McPherson escribe: «Así como las vidrieras de las

catedrales construidas en la Edad Media servían a las personas analfabetas de libro ilustrado con los principios del cristianismo, los accidentes geográficos funcionan igual para los dinés. La tierra constituye un recurso mnemónico que empuja a la memoria a recordar acontecimientos y las lecciones asociadas a ellos […]. Donde otra religión podría insistir en que leer un texto sagrado, ir a una iglesia o templo, o meditar en un lugar concreto aumenta las posibilidades de inspiración o ayuda sobrenatural, también la tierra sirve a un propósito similar para el pueblo navajo» (*ibid.*, p. 73).

[133] Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2016, p. 93 [trad. cast.: *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, Bilbao: Consonni, 2019, trad. de Helen Torres].

[134] Nick Estes, *Our History Is the Future: Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*, Nueva York: Verso, 2019, p. 102 [trad. cast.: *Nuestra historia es el futuro. La lucha siux contra el oleoducto Dakota Access y la larga tradición de resistencia indígena*, Pamplona: Katakrak, 2021].

[135] «Treaty Between the United States of America and the Navajo Tribe of Indians: With a Record of the Discussions That Led to Its Signing», Flagstaff, Arizona: K. C. Publications, 1968, p. 2.

[136] «Para los indios americanos —escribe Vine Deloria Jr.—, sus tierras, sus lugares, poseen el mayor de los significados y todo lo que dicen tiene en mente ese punto de referencia». Deloria, *God is Red: A Native View of Religion,* Golden, Colorado: North American Press, 1992, loc. 60.

[137] *Ibid.*, loc. 1596.

[138] Edwin L. Sabin, *Kit Carson Days, 1809-1868: «Adventures in the Path of Empire»*, vol. 2, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995, p. 656.

[139] James W. M. Newlin, *Proposed Indian Policy*, 1881, p. 43.

[140] Alfred Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; edición electrónica, 2015, loc. 97 [trad. cast.: *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900,* Barcelona: Crítica, 1988, trad. de Montserrat Iniesta].

[141] *Cf.* Simon L. Lewis y Mark A. Maslin, «Defining the Anthropocene», *Nature* 1519, 12 de marzo de 2015, p. 175.

[142] David S. Jones, «Virgin Soils Revisited», *William and Mary Quarterly* 60, n.º 4, octubre de 2003, p. 703. Véanse también David E. Stannard, *American Holocaust: The Conquest of the New World*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 72; Neal Salisbury, *Manitou and Providence: Indians, Europeans and the Making of New England, 1500-1643*, Nueva York: Oxford University Press, 1982, locs. 95, 237 y 1066, y Michael Williams, *Deforesting the Earth: From Prehistory to Global Crisis*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, p. 194.

[143] Para una crítica, véase Dagomar DeGroot, «Did Colonialism Cause Global Cooling? Revisiting an Old Controversy», *Historical Climatology*, 22 de febrero de 2019, https://www.historicalclimatology.com/features/did-colonialism-cause—globalcooling-revisiting-an-old-controversy.

[144] Christopher M. Clark, «This Is a Reality, Not a Threat», *New York Review of Books*, 22 de noviembre de 2018.

[145] El concepto de «colonialismo de colonos» ha sido teorizado por Lorenzo Veracini en su libro *Settler Colonialism: A Theory Overview* (Londres: Palgrave Macmillan, 2010). Veracini sugiere que «transformar el entorno para adaptarlo al proyecto colonizador» es uno de los rasgos definitorios que lo distinguen de otras formas de colonialismo (p. 22).

[146] Citado en Silvia Federici, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, 2.ª ed., Brooklyn: Automedia, 2014, p. 219 [trad. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2010, trad. de Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza].

[147] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America and Two Essays on America*, Nueva York: Penguin, 2003, trad. al inglés de Gerald E. Bevan, pp. 378-379 [trad. cast.: *La democracia en América*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1973, trad. de Luis R. Cuéllar].

[148] John Grenier, *The First Way of War: American War Making on the Frontier, 1607-1814*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 12. Las citas y referencias en los tres párrafos siguientes también proceden de este libro: pp. 27, 28 y 43.

[149] *Ibid.*, pp. 27-29.

[150] Jill Lepore, *The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity*, Nueva York: Vintage, 1998, loc. 148.

[151] «Este tipo de guerra —escribe Roxanne Dunbar-Ortiz— forjada durante el primer siglo de colonización mediante la destrucción de aldeas y campos indígenas, la matanza de civiles, el uso de *rangers* y la cacería de cueros cabelludos, se convirtió en la base de los ataques a indígenas en todo el continente hasta finales del siglo XIX». Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston: Beacon Press, 2014, p. 65 [trad. cast.: *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid: Capitán Swing, 2020, trad. de Nancy Viviana Piñeiro].

[152] *Ibid.*, loc. 226.

[153] *Ibid.*, loc. 169.

[154] Richard Grove, *Ecology, Climate and Empire: Colonialism and Global Environmental History, 1400-1940*, Cambridge: White Horse Press, 1997, p. 183.

[155] Joyce E. Chaplin, *Subject Matter: Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500-1676*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001, locs. 96-106.

[156] *Cf.* Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, p. 39.

[157] Jones, «Virgin Soils Revisited», p. 707.

[158] *Ibid.*, p. 718. Véase también Paul Kelton, *Epidemics and Enslavement: Biological Catastrophe in the Native Southeast, 1492-1715*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2007, p. 44.

[159] Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, p. 40.

[160] Sam White, *A Cold Welcome: The Little Ice Age and Europe's Encounter with North America*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017, p. 110.

[161] *Ibid.*, 742.

[162] Kelton, *Epidemics and Enslavement*, p. XVIII.

[163] Jones, «Virgin Soils Revisited», p. 712.

[164] *Ibid.*, p. 734.

[165] Chaplin, *Subject Matter*, loc. 356. Véase también Kelton, *Epidemics and Enslavement*, p. 78.

[166] Elizabeth A. Fenn, «Biological Warfare in Eighteenth-Century North America: Beyond Jeffery Amherst», *Journal of American History*, marzo de 2000, p. 1566.

[167] *Ibid.*, p. 1567.

[168] Crosby, *Ecological Imperialism*, loc. 3220.

[169] Fenn, «Biological Warfare in Eighteenth-Century North America», p. 1557. Las citas en los dos párrafos siguientes también proceden de este artículo, pp. 1555, 1556-1557, 1558 y 1564.

[170] *Ibid.*, pp. 1577-1579.

[171] Citado en Estes, *Our History Is the Future*, p. 86.

05

«Pronto desapareceremos todos»

Las intervenciones ecológicas no fueron un mero efecto colateral del establecimiento europeo en las Américas, sino esenciales para un proyecto cuyo objetivo explícito era convertir territorios considerados baldíos en terrenos que encajasen en una concepción europea de tierra productiva. De hecho, la apropiación misma de estos territorios por parte de los colonos se basaba en una idea de carácter esencialmente ecológico: la noción de que la tierra estaba «salvaje», «sin domesticar» y disponible, pues no se hallaba labrada ni dividida en propiedades. El líder puritano del siglo XVII John Winthrop, por ejemplo, argumentó que los indios no tenían derechos de propiedad sobre la tierra «porque no cercan terreno alguno ni poseen ganado para mantenerlo, sino que retiran sus viviendas según la ocasión».[172] Plantando y creando «plantaciones» fue como los colonos se adueñaron de la tierra. Así pues, el derecho a la terraformación formaba parte esencial de la identidad de los colonos; su reivindicación de la propiedad se basaba en la noción de que estaban «mejorando» la tierra al convertirla en productiva de modos reconocibles como tales por los europeos.[173] Como señala el historiador William Cronon, «las percepciones europeas de lo que constituía un uso adecuado del entorno […] dieron lugar a una ideología europea de conquista».

Ni que decir tiene que antes de la llegada de los europeos la tierra no era ni improductiva ni salvaje, en el sentido de estar libre de intervención humana. Sencillamente, el potencial de los ecosistemas estadounidenses se aprovechaba de una manera por completo distinta de la europea.[174] Dichos ecosistemas eran tan fecundos que a los europeos de los siglos XVI y XVII a menudo los sorprendían la estatura y buena salud de los nativos americanos. Pero su prosperidad dependía de una explotación cuidadosa hasta el extremo, y no solo de los terrenos agrícolas, también de los bosques, donde el fuego se empleaba como tecnología esencial para controlar la proliferación de maleza y crear hábitats a modo de cotos que facilitasen la caza.[175] Al contrario de lo que las percepciones de los colonos sugerían, los indios no solo se servían de la prodigalidad de la tierra, sino que «cosechaban alimentos de cuya existencia habían sido actores conscientes e instrumentales». Sin embargo, para los colonos estos modos de cuidar la tierra no eran reconocibles como formas de cultivo o «mejora» y usaron las prácticas de caza de los indios para condenarlos como «salvajes haraganes» y negar que tuvieran «legítimo derecho a la tierra en la que cazaban».[176]

Para muchos colonos, Nueva Inglaterra era, en palabras de uno de los primeros líderes y ministros coloniales, «un desierto espantoso y desolado, lleno de bestias salvajes y hombres tan salvajes como ellas».[177] Someter esa tierra indómita significaba cambiarla en lo ecológico y rehacerla a imagen de Europa, que por entonces experimentaba las transformaciones terrestres más extensas de su historia.[178] Este proyecto fue reconocido y celebrado de forma explícita por los colonos. «Ya en 1653, el historiador Edward Johnson consideró una de las providencias de Dios que un “yermo remoto, rocoso, estéril, espeso y boscoso” se hubiera transformado al cabo de una generación en “una segunda Inglaterra de fecundidad”».[179]

Nadie ha resumido las diferencias entre las concepciones europea e india de vivir en la tierra de manera más elocuente que Standing Bear (Oso Erguido), jefe de la subtribu oglala de los lakotas: «A las grandes llanuras abiertas, las hermosas colinas onduladas y los arroyos sinuosos de vegetación espesa no los considerábamos “salvajes”. Solo para el hombre blanco la naturaleza era un “yermo” y solo para él la tierra estaba “infestada” de animales “salvajes” y pueblos “salvajes”.

Para nosotros estaban domesticados. La tierra era abundante y nos hallábamos rodeados de las bendiciones del Gran Misterio».[180]

Estas concepciones opuestas, sugiere la botánica nativa americana Robin Wall Kimmerer, se fundaban en última instancia en relatos del mundo radicalmente diferentes, como los de Mujer Celeste y Eva: En un lado del mundo estaba el pueblo cuya relación con la vida en la tierra estaba modelada por Mujer Celeste, que creó un jardín para el bienestar de todas las criaturas. En el otro lado también había un jardín y un árbol y una mujer que, al comer uno de los frutos, fue expulsada. […] El destino de esta madre de los hombres no fue llenarse la boca con el dulce jugo de las frutas que doblaban las ramas de los árboles, sino la condena a vagar por tierras áridas y a ganarse el pan con el sudor de su frente. Para sobrevivir, tenía que someter el mundo al que la habían arrojado.[181]

Como los nativos americanos veían en el planeta una tierra de abundancia, no reconocieron de inmediato que la manera en que los colonos se relacionaban con ella —talando bosques, estableciendo asentamientos permanentes y construyendo recintos vallados— haría que su propia forma de vida fuera insostenible desde un punto de vista ecológico.[182] Solo cuando las intervenciones de los colonos en el entorno comenzaron a interrumpir su cadena alimenticia, los indios empezaron a verlas «como fuentes de desequilibrio permanente».[183]

Muchos tipos de entes no humanos fueron instrumentales a la hora de crear este desequilibrio. Los más perjudiciales fueron las «especies de compañía» de los colonos: vacas y cerdos, que precisaban de pastos y cercas, y que a menudo se perdían por los bosques. El impacto ecológico de los animales domésticos de los colonizadores tuvo un gran alcance: empeoraron los efectos de la erosión, eliminaron los pastos nativos, consumieron recursos de los que dependía la fauna nativa, contribuyeron a cambiar los microclimas y ayudaron a convertir los bosques en tierras de cultivo. En resumen, constituyeron un factor clave para agravar los problemas a los que se enfrentaban los indios como resultado de la colonización.[184]

Para los colonos ingleses, los animales domésticos eran otro medio de «mejorar» la tierra según los modelos europeos. Pero las dificultades para sobrevivir en la Norteamérica temprana eran tales

que los colonos se veían incapaces de cuidar del ganado a la manera europea. Antes bien, dejaban que los animales vagaran en libertad, lo que tuvo consecuencias desastrosas para los indios: vacas y cerdos se metían por todas partes, destruyendo campos de maíz nativos y pisoteando las tierras cultivadas. No es sorprendente que los animales domésticos se convirtieran en una fuente constante de conflictos entre colonos e indios.

Para mediados del siglo XVII, los algonquinos sabían que se enfrentaban a la destrucción de toda la red vital que los sustentaba. En 1642, cuando el *sachem* de los narragansetts, Miantonomi, trató de establecer una alianza anticolonial, puso los cambios ambientales provocados por los colonos ingleses en el centro de su llamamiento a otras tribus algonquinas.[185] Al dirigirse a los montauks de Long Island, declaró: «Pronto desapareceremos todos, pues sabéis que nuestros padres disponían de gran cantidad de ciervos y pieles; nuestras llanuras estaban llenas de ciervos, al igual que nuestros bosques, y de pavos, y nuestras bahías repletas de peces y aves. Pero los ingleses, habiéndose apropiado de nuestra tierra, siegan el pasto con sus guadañas y talan los árboles con sus hachas; sus vacas y caballos se comen la hierba y sus cerdos estropean nuestros bancos de almejas, y todos moriremos de hambre».[186]

No fue hasta 1675 cuando una alianza de tribus algonquinas se levantó en armas contra los colonos de Nueva Inglaterra durante el conflicto que se ha dado en llamar la «guerra del Rey Felipe». Duró tres años y fue una lucha encarnizada, en la que ambos bandos desmembraron enemigos, usaron partes del cuerpo como trofeo y no perdonaron ni a mujeres ni a niños. A menudo se atribuye la barbarie del conflicto a las diferencias culturales y al celo religioso; sin embargo, también se trató, y de la manera más visceral, de una lucha ambiental. En ambos bandos, la violencia se dirigía no solo contra el cuerpo humano, sino también contra los fundamentos ecológicos de las diferentes formas de vida de los adversarios. El objetivo específico de los algonquinos eran las estructuras más representativas de la incipiente europeización del terreno. Atacaron las ciudades, aldeas y viviendas de colonos no con la intención de ocuparlas o hacer uso de ellas, sino con la esperanza de borrarlas literalmente del paisaje por medio del fuego. A los colonos tampoco se les escapó que era su

esfuerzo de europeización de la tierra lo que estaba siendo atacado. «Los escritores coloniales entendieron la destrucción de sus casas —escribe Joyce Chaplin— como un golpe no solo a su propiedad, sino a la propia esencia inglesa del paisaje».[187] Cuando los colonos atacaban los asentamientos algonquinos, también prendían fuego indiscriminadamente a viviendas y graneros, como si deseasen suprimir la manera indígena de habitar en el paisaje.

Entre los aspectos ambientales de la guerra del Rey Felipe, también llama la atención que los algonquinos tuvieran como objetivo los animales domésticos, siguiendo un patrón que se remonta como mínimo a 1609, cuando los conflictos entre colonos e indios en Virginia llevaron a la matanza de seiscientos cerdos.[188] Desde el punto de vista nativo, las vacas y los cerdos eran alimañas, igual que especies indígenas como los lobos y los coyotes lo eran para los colonos; durante la guerra del Rey Felipe, el ganado fue blanco de implacables ataques. «Tampoco nuestro ganado escapó a la crueldad de estos seres, peores que los brutos y las bestias salvajes —escribió un cronista puritano—. Pues rara vez mataban sin más el ganado del que se apropiaban o, de hacerlo, apenas comían un poco de su carne, sino que les cortaban el vientre y los dejaban pudrir durante días, los dejaban marchar con las entrañas fuera, les sacaban los ojos o les cortaban una pata, etc.».[189] En total, ocho mil cabezas de ganado fueron sacrificadas en esa guerra.[190]

Durante los siglos siguientes, el ganado provocaría una y otra vez conflictos entre los colonos y los nativos americanos. En el siglo XVIII, los yamasees de Virginia establecieron una alianza con los ingleses para al poco tiempo descubrir que las vacas y los cerdos de los colonos estaban ahuyentando los ciervos de los que dependían. En 1715, empuñaron las armas contra los colonos, pero enseguida fueron aniquilados. «Cazadores de cueros cabelludos, esclavos negros armados y mercenarios iroqueses cayeron sobre los yamasees como si fueran animales en los bosques —escribe John Grenier. Y añade—: Fue un ejemplo paradigmático de la primera forma de guerra en acción».[191]

En el siglo XIX, las caravanas que atravesaban las Grandes Llanuras iban acompañadas de rebaños de ganado que acababan con las tierras de pastoreo de los búfalos, de los que dependían numerosos grupos

indígenas. En ocasiones, las vacas se desviaban y se adentraban en tierras nativas, provocando funestos estallidos de violencia.

Los conflictos por el ganado han continuado siendo hasta hoy una característica constante de la terraformación de las Américas. Uno de los principales motivos por los que la deforestación de la Amazonia sigue acelerándose es que los colonos —y las gigantescas corporaciones agropecuarias— están presionando para expandir la ganadería en Brasil. Igual que en la Nueva Inglaterra del siglo XVII, esto precisa de una deforestación a gran escala y de la creación de pastos, y ahora como entonces implica la destrucción de mundos de vida indígena.

En 1983, durante una reunión entre varios grupos de indígenas amazónicos, el activista y escritor Ailton Krenak habló en unos términos que llaman la atención por su similitud con los de Miantonomi: «Todos a una debemos alzar la voz contra quienes quieren apoderarse de nuestra tierra. De lo contrario, desapareceremos como nuestros ancestros. […] Estos *fazendeiros* quieren expulsarnos de la tierra en la que vivían nuestros antepasados ¡alegando que ahora es suya! Estamos rodeados por su alambre de espino y su ganado».[192]

Este es otro ejemplo de los asombrosos paralelismos que enmarcan la actual crisis planetaria en una historia de siglos de terraformación.

Las consecuencias a largo plazo de las enfermedades, el ganado y los desmontes se fueron manifestando de forma silenciosa e invisible: representaban, por así decirlo, un frente de conflicto pasivo en el que la destrucción se producía de manera mediada, a través de entes y fuerzas no humanos. En este frente el factor clave no era la acción intencionada, sino la *inacción*. El conflicto tenía un frente más, el de las intervenciones ecológicas activas, pero también en este caso la violencia estaba mediada por entes no humanos, en el sentido de que el objetivo inmediato no eran personas, sino elementos críticos para las redes vitales que las sustentaban. Un ejemplo fue el exterminio de las manadas de búfalos de las Grandes Llanuras, una estrategia adoptada por el Ejército de Estados Unidos cuando le quedó claro que no podría derrotar a los guerreros de la alianza lakota-cheyene-arapajó en batallas convencionales debido a su alta movilidad.[193] Fue

entonces, escribe el académico y activista lakota Nick Estes, cuando «el ejército fronterizo autorizó la matanza masiva de búfalos para acabar con la voluntad de resistencia eliminando la principal fuente de alimento». Entre 1865 y 1883, soldados y cazadores estadounidenses mataron entre diez y quince millones de búfalos, por lo que apenas quedaron unos pocos cientos vivos. Según Estes, «el "problema indio" era también el "problema de los bisontes" y ambos se enfrentaban a procesos de exterminio similares, estando tan vinculados en la muerte como lo estaban en la vida. La destrucción de uno de ellos requería la destrucción del otro».[194]

A finales del siglo XIX, una mujer kiowa, al describir la eliminación de la forma de vida de su pueblo, dijo: Cuando el hombre blanco quiso construir el ferrocarril o cuando quiso cultivar o criar ganado, los búfalos aún protegían a los kiowas. Rompían las vías del ferrocarril y los jardines. Ahuyentaban al ganado de los campos. El búfalo amaba a su gente tanto como los kiowas amaban al búfalo. […] Hubo una guerra entre el búfalo y el hombre blanco. […] [E]l hombre blanco contrató a cazadores para que no hicieran otra cosa que matar búfalos. A lo largo y a lo ancho de las llanuras anduvieron esos hombres, matando a veces hasta cien búfalos por día. […] A veces había pilas de huesos tan altas como un hombre, que se extendían un kilómetro y medio por la vía del ferrocarril. […] El búfalo vio que sus días estaban contados. Ya no podría proteger a su gente.[195]

En las décadas siguientes, lo poco que quedaba de la base material para la vida indígena en las Grandes Llanuras del norte se vio destruido una y otra vez por procesos de terraformación, sobre todo a través de la desviación y contención de los ríos. «Históricamente, la construcción de represas —escribe Dina Gilio-Whitaker— ha asestado algunos de los golpes más demoledores a las comunidades nativas. Las inundaciones causadas por los embalses desplazaron ciudades enteras y destruyeron pesquerías, lo que contribuyó al hambre y la pobreza infligidos por las políticas estadounidenses».[196]

La intervención ambiental más extensa en la región del alto Misuri se dio en las décadas de los cuarenta y cincuenta del siglo pasado con la construcción de una red de represas dentro del plan Pick-Sloan.[197] La ubicación de los embalses hizo que se inundaran algunas de las

pocas franjas de tierra fértil de las reservas creadas tras el exterminio de los búfalos. Vine Deloria Jr. describe la construcción de estas presas como «sin duda, la acción más destructiva que jamás ha perpetrado Estados Unidos contra cualquier tribu».[198]

Cada una de estas intervenciones, y muchas otras, desplazaron a un gran número de personas que, por medios militares y actos de exclusión legal, fueron empujadas más allá de una frontera teórica hacia zonas de contención. Sin embargo, ni siquiera esas zonas eran estables; nuevas intervenciones y actos de exclusión a menudo obligaron a las poblaciones ya desplazadas a trasladarse una y otra vez. Como ha observado Patrick Wolfe, la invasión no fue un hecho puntual, sino una estructura.[199]

Con el tiempo, algunos de estos lugares de reubicación se convirtieron en «zonas de sacrificio», donde los habitantes se vieron obligados, al igual que sus antepasados, a lidiar con entornos extremadamente alterados. Así, por ejemplo, cincuenta años después de la masacre de Wounded Knee, en 1890, los pueblos oceti sakowin (siux) se enfrentaron una vez más al poder del Ejército estadounidense cuando el Gobierno federal se incautó de casi mil cuatrocientos kilómetros cuadrados de la reserva india de Pine Ridge y los convirtió en un campo de prácticas con bombas para la Fuerza Aérea; en la actualidad, esas tierras están hasta tal punto sembradas de artefactos que resultan inutilizables.[200]

«A pesar de que los pueblos indígenas ya se han visto masacrados, rechazados, engañados y desposeídos de sus territorios históricos —escribe Winona LaDuke—, hoy sus tierras son objeto de algunas de las intervenciones industriales más invasivas imaginables. Según el Worldwatch Institute, trescientas diecisiete reservas en Estados Unidos están amenazadas por peligros ambientales, que van desde los residuos tóxicos hasta la práctica de la tala rasa».[201]

Así, por ejemplo, hay puntos en el desierto del suroeste que eran territorios sagrados para los shoshones occidentales y los paiutes del sur que se convirtieron en campos de pruebas nucleares porque los líderes militares decidieron que la tierra «en realidad tampoco servía para gran cosa».[202] Gran parte del uranio de las armas que se probaron en esa zona también provenía de tierras nativas americanas, a resultas de lo cual la Nación Navajo es ahora «hogar de más de mil

minas de uranio abandonadas y cuatro antiguas minas de uranio».[203]

La escritora del pueblo laguna Leslie Marmon Silko, que se crio en la región, escribe en sus memorias, *The Turquoise Ledge* (La veta turquesa): «Nubes de partículas radiactivas del campo de pruebas atómicas de Nevada pasaban flotando sobre nosotros cada vez que "probaban" una bomba. Teníamos "el viento en contra", como el resto de las personas "prescindibles" que se convirtieron en cobayas».[204] Entre las personas «prescindibles» también hay numerosos grupos negros, incluidos los habitantes del «corredor químico» de Luisiana, donde «muchas grandes fábricas petroquímicas sueltan sustancias peligrosas en el aire, el agua y la tierra». Este corredor se sitúa en gran parte sobre antiguas plantaciones y se halla «rodeado de pueblos y aldeas por tradición negros».[205] No es casualidad que muchas de estas zonas de sacrificio se hayan visto afectadas de un modo desproporcionado por la crisis planetaria en sus múltiples manifestaciones: la Nación Navajo, por ejemplo, se vio asediada por incendios forestales durante el apogeo de la pandemia de COVID-19, en julio de 2020.[206]

Al dar testimonio de los profundos cambios ambientales que se estaban produciendo a su alrededor, los indios estadounidenses sacaron sus propias conclusiones sobre la deriva de la terraformación colonial. En 1855, el jefe duwamish Seattle, a quien debe su nombre la ciudad, escribió una carta al presidente Franklin Pierce en la que decía: «Siga contaminando su cama y una noche se asfixiará en sus propios desechos. Cuando todos los búfalos hayan sido sacrificados, los caballos salvajes domesticados, los rincones secretos del bosque estén cargados del olor de los hombres y la vista de las exuberantes colinas manchada por los cables de teléfono, ¿dónde estará el matorral? Desaparecido. ¿Dónde estará el águila? Desaparecida. ¿Y qué es decir adiós al vencejo y a la caza, el fin de la vida y el comienzo de la supervivencia?».[207]

Ahora, mientras la humanidad encara la posibilidad de un futuro en el que la vida realmente se habrá convertido en una batalla por la supervivencia, resulta cada vez más evidente que las ideas indígenas de la terraformación eran en verdad mucho más avanzadas que las de los actuales tecnofuturistas. De hecho, este viejo lamento de un

hombre anónimo de Omaha guarda un espeluznante parecido con muchas de las elegías que hoy se escriben sobre la actual era de las extinciones: Cuando era joven, el campo era muy hermoso. A lo largo de los ríos había cinturones boscosos en los que crecían álamos, arces, olmos, fresnos, jicorias, nogales y muchas otras especies. También había muchos tipos de vides y arbustos. Y por debajo crecían muchas buenas hierbas y bellas plantas con flores.

> Tanto en los bosques como en las praderas distinguía los senderos que hoyaban muchos tipos de animales y oía los alegres cantos de muchos tipos de aves. Cuando salía a caminar, veía muchas formas de vida, hermosas criaturas que Wakanda [el Gran Espíritu] había puesto aquí; y estas, cada una a su manera, andaban, volaban, saltaban o corrían, jugueteando por doquier.
>
> Pero ahora la faz de la tierra toda está mudada y triste. Las criaturas se han ido. Veo la tierra desolada y sufro una tristeza indescriptible. A veces me despierto en la noche y siento como si fuera a ahogarme por la opresión de esta horrible sensación de soledad.[208]

---

[172] Jill Lepore, *The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity*, Nueva York: Vintage, 1998, p. 76.

[173] Esta doctrina fue formalizada por filósofos como John Locke: *cf.* Jesse Goldstein, «Terra Economica: Waste and the Production of Enclosed Nature», *Antipode* 45, n.º 2, 2013, p. 13.

[174] Michael Williams, *Deforesting the Earth: From Prehistory to Global Crisis*, Chicago: University of Chicago Press, 2006, p. 147.

[175] «Si a los visitantes ingleses en Nueva Inglaterra les resultaba paradójico —escribe William Cronon— que los indios pareciesen vivir como indigentes en un paisaje de gran riqueza natural, el problema estaba en la perspectiva inglesa y no en una situación real de pobreza entre los indios». Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists and the Ecology of New England*, Nueva York: Hill y Wang, 1983, pp. 53-54.

[176] *Ibid.*, pp. 51 y 53.

[177] Citado en Bron Taylor, *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press, 2010, p. 43. Véase también Williams, *Deforesting the Earth,* p. 147.

[178] *Cf.* Williams, *Deforesting the Earth*, pp. 150-190.

[179] Cronon, *Changes in the Land*, p. 5.

[180] Thomas Yellowtail, *Yellowtail, Crow Medicine Man and Sun Dance Chief: An Autobiography, as told to Michael Oren Fitzgerald*, Norman: University of Oklahoma Press, 1991, p. 49.

[181] Robin Wall Kimmerer, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teaching of Plants*, Minneapolis: Milkweed Editions, 2013, p. 7

[trad. cast.: *Una trenza de hierba sagrada. Saber indígena, conocimiento científico y las enseñanzas de las plantas*, Madrid: Capitán Swing, 2021, trad. de David Muñoz Mateos].

[182] Cronon, *Changes in the Land*, p. 82.

[183] Neal Salisbury, *Manitou and Providence: Indians, Europeans and the Making of New England, 1500-1643*, Nueva York: Oxford University Press, 1982, loc. 128.

[184] Virginia DeJohn Anderson, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America*, Nueva York: Oxford University Press, 2004, p. 5. Las siguientes citas proceden del mismo libro, pp. 8, 9 y 224. Para conocer un argumento similar, véase Williams, *Deforesting the Earth*, pp. 195-196.

[185] Anderson, *Creatures of Empire*, p. 206.

[186] Salisbury, *Manitou and Providence*, loc. 148.

[187] Lepore, *The Name of War*, p. 74.

[188] Anderson, *Creatures of Empire*, p. 178.

[189] Lepore, *The Name of War*, p. 71.

[190] Anderson, *Creatures of Empire*, p. 236.

[191] John Grenier, *The First Way of War: American War Making on the Frontier, 1607-1814*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005, p. 46. Las citas y referencias en los tres párrafos siguientes también proceden de este libro, pp. 12, 27, 28 y 43.

[192] Davi Kopenawa y Bruce Albert, *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2013, trad. al inglés de Nicholas Elliott y Alison Dundy, pp. 307-308.

[193] Roxanne Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston: Beacon Press, 2014, p. 142 [trad. cast.: *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid: Capitán Swing, 2019, trad. de Nancy Viviana Piñeiro].

[194] Nick Estes, *Our History Is the Future: Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*, Nueva York: Verso, 2019, p. 110 [trad. cast.: *Nuestra historia es el futuro. La lucha siux contra el oleoducto Dakota Access y la larga tradición de resistencia indígena*, Pamplona: Katakrak, 2021, trad. de Laura Carasusán].

[195] Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, p. 143.

[196] Dina Gilio-Whitaker, *As Long as Grass Grows: The Indigenous Fight for Environmental Justice, from Colonization to Standing Rock*, Boston: Beacon, 2019, p. 48.

[197] Estes, *Our History Is the Future*, pp. 133-138.

[198] Citado en *ibid.*, p. 139.

[199] Patrick Wolfe, «Settler Colonialism and the Elimination of the Native», *Journal of Genocide Research* 8, n.º 4, 2006, pp. 387-409, DOI: 10.1080/14623520601056240.

[200] Gregory Hooks y Chad L. Smith, «The Treadmill of Destruction: National Sacrifice Areas and Native Americans», *American Sociological Review* 69, 2004, p. 565.

[201] LaDuke, Winona, *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*,

Chicago: Haymarket Books, 1999, p. 2.

[202] Gregory Hooks y Chad L. Smith, «Treadmills of Production and Destruction: Threats to the Environment Posed by Militarism», *Organization & Environment* 18, n.º 1, marzo de 2005, p. 26.

[203] Doug Brugge, Timothy Benally y Esther Yazzie-Lewis (eds.), *The Navajo People and Uranium Mining*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006, p. XV.

[204] Leslie Marmon Silko, *The Turquoise Ledge*, Nueva York: Viking, 2010, p. 69.

[205] Hooks y Smith, «The Treadmill of Destruction», p. 560.

[206] Véase Cody Nelson, «Navajo Nation Faces Twin Threats as Wildfires Spread during Pandemic», *The Guardian*, 6 de julio de 2020, https://www.theguardian.com/us-news/2020/jul/06/arizona-wildfires-coronavirus-navajo-nation.

[207] Peter Nabokov, *Native American Testimony: An Anthology of Indian and White Relations, First Encounter to Dispossession*, Nueva York: Harper and Row, 1978, p. 108.

[208] *Ibid.*, p. 232.

06

Los lazos de la Tierra El proyecto de terraformación enmarca el mundo de la misma manera en que los conquistadores veían las islas de Banda: un recurso donde los paisajes (o los planetas) llegan a considerarse fábricas, y la «naturaleza», algo sometido y barato.[209]

En principio, no hay razón por la que reducir un terreno concreto a un recurso lleve a su agotamiento, ya sea en términos de significado o productividad. Después de todo, debería ser posible «usar» ese terreno de un modo racional, equilibrando medios y fines.

Sin embargo, no es eso lo que sucede. Se diría que hay un desequilibrio inherente en la idea del mundo como recurso que lo lleva a devorar aquello que enmarca. Es lo que sucedió en las Molucas: aun después de cumplidas sus ambiciones en la región, los funcionarios de la VOC no se conformaron con el monopolio de las especias.

En cierto modo era inevitable, porque la paradoja del valor tenía que imponerse una vez que el suministro de nuez moscada, macis y clavo se había vuelto regular y predecible: cuando las especias dejaron de ser una rareza, sus precios comenzaron a bajar. Su procedencia, además, dejó de favorecerlas en cuanto empezaron a asociarse no con el glamur propio de tierras mágicas y lejanas, sino con colonias pobladas por «razas menores».

Además, los gustos habían comenzado a cambiar en Europa. Los miedos acerca de la sexualidad llevaron a evitar aquellos productos que se creía que estimulaban demasiado el cuerpo y fomentaban la

propensión al «vicio solitario».[210] El poeta Percy Bysshe Shelley denunció que las especias y su comercio eran «perjudiciales para la fibra moral» del cuerpo y la nación.[211] Los europeos de clase alta, antaño entusiastas de la comida picante, comenzaron a enorgullecerse de la insulsez de su cocina.

La caída del valor de las especias fue motivo de gran preocupación para la VOC, que respondió con una serie de contramedidas, entre ellas una campaña de exterminio, esta vez dirigida no contra las personas, sino contra los árboles, los mismos árboles que los habían atraído a las Molucas. Con el fin de limitar la oferta de especias en el mercado global, la compañía decretó que los árboles de la nuez moscada se cultivarían únicamente en las Banda y los del clavo solo en la isla de Ambon.[212] Todo árbol que existiera en cualquier otra de las islas —y en las Molucas hay más de mil— debía ser eliminado.[213] Así, se puso en marcha una política de erradicación, o extirpación (*exterpatie*), por la cual en 1652 el sultán de Ternate —la isla que durante siglos había sido el centro del comercio del clavo— se vio obligado a firmar un tratado en el que se comprometía a destruir todos los claveros de la isla.[214] El clavo, al igual que la nuez moscada, se había convertido en portador de la «maldición de los recursos», una aflicción que aquejaría a gran parte del planeta en los siglos venideros.

La VOC se había propuesto una tarea monumental: isla tras isla, se descubrió que estos árboles crecían en lugares insospechados.[215] Con todo y con eso, la política de extirpación prosiguió durante más de un siglo con un grado de obsesión que, visto ahora, parece a todas luces delirante.

En 1686, en una carta escrita desde Ternate, un gobernador holandés tenía problemas para explicar a sus superiores en Ámsterdam a qué se enfrentaba: A sus señorías les resultaría difícil comprender cuántos [árboles de especias] hay en la mayoría de las islas de la zona. Si realmente pretendemos arrancarlos de raíz, hemos de hacerlo con cientos de hombres, divididos en grupos y repartidos por los bosques. Para ello, debemos contar con personas que posean el deseo y la inclinación de realizar este trabajo, ya que los bosques son tan espesos que un hombre apenas puede levantar la cabeza. Además, a menudo abundan las espinas y los arbustos, que hacen trizas cualquier prenda

que use uno y le arañan piernas, manos y cara […]. Los lugares son muchos y el desarraigo [de los árboles] se antoja una tarea casi imposible. Es el trabajo más difícil y agotador que imaginarse pueda. A veces, [los árboles de especias] son tan inaccesibles que uno ha de empujar hacia arriba las [espinosas] vides de ratán para llegar a ellos. También existe el peligro de partirse una pierna. En ocasiones, los árboles de las especias se hallan rodeados de tantos otros árboles y arbustos que uno no acierta a verlos […]. Más de la mitad de los hombres regresan enfermos o incapacitados de estas expediciones.

Es evidente que el terreno se estaba defendiendo.

«Es muy difícil y desagradable llegar a [los árboles de las especias] —escribía otro funcionario holandés en 1697—. A menudo debemos arrastrarnos sobre manos y pies, y es tanto el daño en las manos y tantos los pinchazos de las espinas que no nos atrevemos a seguir adelante. Los senderos difíciles, los ríos crecidos, las lluvias diarias y el frío extremo han hecho que solo cinco de los siete soldados que me acompañan puedan emplearse en este momento para buscar estas enojosas plantas».[216]

La VOC era la encarnación del capitalismo primitivo; estaba dirigida por apáticos burgueses orgullosos de su racionalidad, moderación y sentido común.[217] Sin embargo, seguían una política que ilustra a la perfección el incontenible exceso que se oculta en el fondo de la visión del mundo como recurso, un exceso que conduce en última instancia no solo al genocidio, sino a una violencia aún mayor, un impulso que solo puede denominarse «omnicidio»: el deseo de destruirlo todo. Este impulso se vio con frecuencia durante la conquista de América. «Si uno tenía necesidad de un puerco —escribió un conquistador español en 1553—, mataba veinte, y si de cuatro indios llevaba doce; […] porque no se ha tenido en más matar indios que si fueran bestias inútiles».[218]

Fue este mismo demonio del exceso el que se apoderó de los burgueses que dirigían la VOC. «A mediados del siglo XVIII —escribe el historiador Leonard Andaya—, la compañía estaba obsesionada con la campaña de erradicación. Los informes oficiales se ocupan casi en exclusiva de los resultados de estas expediciones».[219]

Pero la compañía se enfrentaba a un oponente formidable: los

árboles, que miden el tiempo en una escala completamente distinta a la humana. Contra las hachas y guadañas de los secuaces de la VOC, los árboles blandían un arma mucho más poderosa: su capacidad de propagarse. Sus semillas, sacadas de contrabando por recolectores de plantas franceses e ingleses, arraigaron en otras islas, donde florecieron en tal número que con el tiempo el recuerdo de su relación con las Molucas casi se olvidó: fue Barbados la que se jactaría de ser la «isla de la nuez moscada» y Connecticut con el tiempo llegaría a ser conocido como el «estado de la nuez moscada».

Si los árboles fueran capaces de alegrarse del mal ajeno, el de la nuez moscada de las Molucas no habría tenido que esperar demasiado; a finales del siglo XVIII, exhausta tras décadas de corrupción y debilitada por un orden geopolítico cambiante, la VOC se derrumbó. [220]

Puede que el árbol de las Banda floreciera en otras tierras, pero en ningún lugar del planeta salvo las Molucas las gentes siguen cantándole y entretejiéndolo en los recuerdos de sus antepasados y la patria perdida. En cualquier otro lugar, la nuez moscada es solo una mercancía, un recurso; no tiene significado más allá de su utilidad. Nadie le entona canciones en Barbados ni en Connecticut.

Una vez más, esta pequeña nuez con forma de planeta tiene algo que enseñarnos sobre la Tierra. Los viajes de la nuez moscada, así como sus vicisitudes, ilustran a la perfección la pérdida de significado que provoca la visión del mundo como recurso. Entender el mundo de esta manera no solo exige el sometimiento físico de personas y territorios, sino también una idea específica de conquista como proceso de extracción. Se trata de un nuevo legado de la expansión europea, y en particular del establecimiento en Norteamérica, que dio lugar a metáforas e imágenes a una escala a la altura de su violencia. «Los colonos “persiguieron a la naturaleza hasta sus escondites” —escribe el historiador Greg Grandin— y, al hacerlo, dictaron una nueva serie de mandamientos: establece “tu poder sobre este mundo, allí donde por naturaleza sea un yermo”; “somete la naturaleza”; “avanza siempre”; “conquista los terrenos baldíos”; “toma posesión del continente”; “expándete”; “crece”; “multiplícate”; “socava”, y “limpia”».[221]

Una vez lograda la conquista, lo conquistado da la impresión de

docilidad y falta de vida. Tras sucumbir a la dominación, deja de albergar misterios; el desafío que una vez supuso para la imaginación del conquistador se ha agotado.

Este agotamiento constituye una metáfora que a menudo se repite en los relatos de ciencia ficción sobre la terraformación. Enjambres de alienígenas salen a conquistar otro planeta porque el suyo se ha «agotado». Es la misma presunción que lleva a los multimillonarios a planificar la conquista de Marte, ahora que la Tierra está «agotada».

Pero vale la pena preguntarse: ¿de qué se ha «agotado» exactamente la Tierra? Puede que las riquezas del planeta estén gastadas, pero están muy lejos de haberse acabado del todo. En cualquier caso, la imagen del agotamiento del planeta surgió mucho antes de que se contemplara siquiera la posibilidad lejana del fin absoluto de sus recursos.

Es decir, de lo que la Tierra está agotada en realidad no es de sus recursos; lo que ha perdido es *significado*. Conquistada, inerte, dócil, la Tierra ya no puede ennoblecer ni deleitar, ni producir nuevas aspiraciones. Lo único que puede inspirar en la mente del aspirante a conquistador es ese tipo de desdén que nace de la familiaridad.

Con el tiempo, este desdén se ha implantado hasta tal punto en las culturas de la modernidad que se ha convertido en parte de sus cimientos invisibles.

Consideremos, por ejemplo, estos versos de un poema que, por derecho propio, se ha convertido en todo un monumento en Estados Unidos: Oh, me he liberado de los hoscos lazos de la Tierra y danzado en los cielos sobre alas de risa argentina.

Los versos pertenecen a *High Flight* (Vuelo alto), poema compuesto en 1941 por John Gillespie Magee, un joven piloto canadoestadounidense. Murió poco después, pero gracias a él fue canonizado casi al instante como *el poeta* estadounidense de la Segunda Guerra Mundial. Sus versos han aparecido en innumerables lápidas por todo el país y han permeado la cultura popular estadounidense de una manera casi única. Orson Welles registró una grabación en 1942 y, según la Biblioteca del Congreso, «en la década de los cincuenta y, como mínimo, hasta principios de los ochenta, este

poema se incluía en los cierres de emisión que numerosos canales de televisión mostraban antes de dejar de transmitir, por lo que quedó grabado en la imaginación y los recuerdos de varias generaciones de estadounidenses». Incluso, se depositó un ejemplar de este poema en la luna en 1971.

Es posible que hoy sea más recordado por el discurso que el presidente Ronald Reagan pronunció en enero de 1986, tras la catástrofe del *Challenger*. La última frase enlazaba el primer verso del poema con el último: «Los miembros de la tripulación del transbordador espacial *Challenger* —dijo el presidente Reagan— nos honraron con la manera en que vivieron su vida. Nunca los olvidaremos, ni a ellos ni la última vez que los vimos, esta mañana, mientras se preparaban para el viaje y se despedían con la mano antes de "liberarse de los hoscos lazos de la Tierra" para "tocar el rostro de Dios"».

Pocos poemas se hallan tan arraigados en el corazón de la cultura estadounidense como *High Flight*. Sin duda, se trata de una conmovedora y hermosa poesía. Su poder es tal que esquiva las implicaciones de la que, sin discusión, es su imagen más llamativa: «los hoscos lazos de la Tierra». Rara vez se para nadie a preguntarse qué tienen exactamente de «hoscos» los lazos de la Tierra. O bien, por qué habría de ser el planeta un hogar tal que los humanos fueran afortunados si escaparan de él.

¿Qué se puede decir de un punto de vista así, sino que pasa del mero desprecio por la Tierra a un aborrecimiento activo?

Se podría argumentar que *High Flight* no es más que un homenaje a la aviación, una tecnología nueva y emocionante. Pero la verdad es que las ideas clave del poema se hallaban entretejidas en la trama de la cultura europea incluso antes de que se inventara el avión. Su huella se puede encontrar, aunque expresada de otra forma, en la obra de numerosos escritores y poetas, incluido Alfred, lord Tennyson, quien quizá sea el poeta inglés más celebrado de finales del siglo XIX.

Uno de los motivos por los que Tennyson fue tan admirado por sus congéneres es que se le consideraba el poeta más científicamente informado de su tiempo; al igual que tantos otros escritores victorianos, se interesó sobremanera por la ciencia y se vio influido en lo más hondo por Charles Lyell, Charles Darwin y otros eminentes

pensadores científicos de la época.

En la obra de Tennyson, esta influencia se expresa en versos que meditan sobre la evolución, el nacimiento y el destino de la humanidad. He aquí un fragmento de uno de sus poemas más famosos, *In Memoriam*: Que esta tierra tan sólida que pisas comenzó siendo una corriente de calor, y se ramificó en distintas formas, como presa aparente de tempestades cíclicas, hasta que ya por fin se alzara el hombre; que luchó y escaló de clima en clima, heraldo de una raza superior…

A medida que transcurre el tiempo, prosigue el poema, recae sobre el hombre la siguiente tarea: Aspira a lo más alto que hay en ti, aplaca en ti el trasfondo ya animal, deja morir al tigre y a los simios.[222]

Las palabras escogidas son cuidadosamente neutras casi hasta el final. El ascenso del hombre es la obra del «tiempo»; pero, habiéndose otorgado un lugar más elevado, demuestra que por sí mismo puede «darle forma y darle uso» al paso del tiempo para «aspirar a lo más alto», liberándose de todo lo que es bestial en su ser. Solo en las últimas líneas —«deja morir al tigre y a los simios»— se revela que, para que el hombre aspire «a lo más alto», muchas otras especies deben perecer. No es que Tennyson lo celebre como tal, pero tampoco lo lamenta: simplemente parece inevitable.

Con la palabra «especies» no me refiero solo a animales. Cuando los escritores victorianos empleaban la palabra «hombre» no se referían necesariamente a la totalidad de la categoría taxonómica *Homo sapiens* —«el mono sabio»— inventada por Linneo en 1758. A pesar de que todos los miembros de la clase *Homo sapiens* constituyen una única especie de acuerdo con la definición linneana, el propio Linneo dividió la especie en varias subespecies de acuerdo con la geografía, los atributos físicos, *etc.*[223] En este esquema, entre los primates y el hombre civilizado había numerosas formas intermedias, como los gorilas y los «salvajes». Se suponía que el funcionamiento de los procesos evolutivos no haría sino ampliar la brecha entre los diferentes tipos de hombres. Así, tal y como Darwin escribió en *El origen del hombre*: «Es casi indudable que dentro de algunos siglos las razas civilizadas habrán eliminado y suplantado a las razas salvajes en

el mundo entero».[224]

Es importante señalar que Darwin no abogaba por este resultado ni lo veía de manera alguna deseable. Era bien conocido como liberal y abolicionista acérrimo. En una época en la que iban imponiéndose las teorías que postulaban orígenes distintos para las diferentes razas, Darwin se mostró inflexible a la hora de insistir en que todos los humanos compartían un único origen.[225] Pero el destino de una teoría no lo decide necesariamente su creador y el caso es que los hilos del pensamiento de Darwin acabaron entrelazándose en el tejido de cierto tipo de supremacismo racial que ha mantenido su influencia hasta el día de hoy.[226] Tampoco cabe duda de que Darwin compartía la creencia, a la sazón extendida entre los occidentales educados, de que ciertos grupos humanos estaban condenados a la extinción debido a procesos fuera del alcance de la agencia humana.[227]

Sin embargo, poco importan los puntos de vista de Darwin, ya que no afectan a la visión de Tennyson sobre el ascenso del hombre. Lo llamativo del poema es que fue escrito *antes* de que Darwin publicara su teoría de la evolución: *In Memoriam* fue compuesto en 1849, diez años antes de la publicación de *El origen de las especies*. Tennyson lidiaba con ideas que ya estaban en circulación entre los occidentales educados de la época, teorías que proponían que las especies podían verse transmutadas por el funcionamiento impersonal de leyes naturales, sin intervención divina. En su poema, Tennyson abordaba los desafíos que los hallazgos científicos suponían para la interpretación literal y evangélica de la Biblia. La ciencia y la fe se reconciliaban en él, precisamente, por medio de las ideas de transmutación y evolución: el hombre adopta «una forma más humilde» para convertirse en el que […] nos acerca a la raza de aquellos coronados […].

Lo que distingue a los «coronados» es que en sus manos la naturaleza es un «libro» abierto; los miembros de esta raza, «ya no más parecidos a las bestias», son una especie que se halla más cerca de Dios: El Dios que vive siempre y ama siempre, un Dios, un elemento y una ley, y una fuerza lejana y ya divina a la cual se somete la Creación.

Esta imagen inquieta por su similitud con la invocada por el joven

aviador Magee, que escribió su poema casi cien años después: un aviador liberándose de los «hoscos lazos de la tierra» para «tocar el rostro de Dios». No obstante, Tennyson lleva esta línea de pensamiento mucho más allá. Él ve el ascenso de «aquellos coronados» como una consecuencia de romper todo tipo de lazo terrenal, superando lo que une a la humanidad a otras criaturas y animales. Incluso propone lo que podríamos llamar un «fin de la historia» o «fin del mundo»: […] una fuerza lejana y ya divina a la cual se somete la Creación.

Este es el ascenso final del hombre, el momento en que toda la creación acaba y él se une a Dios.

La violencia contenida en estas ideas casi rebasa la comprensión. No podemos sino preguntarnos con incredulidad si realmente es posible que el poeta lírico más destacado de la era victoriana imaginase la extinción de simios y tigres como un paso positivo hacia la evolución del hombre en pos de una especie que sería la raza de los «coronados».

Lo desconcertante de estas ideas es que son ilógicas. La teoría de la evolución y el hecho de que los humanos estén vinculados a otras formas de vida por estrechos lazos de parentesco ¿no deberían haber generado un sentimiento de afinidad familiar? El descubrimiento de que todos los seres humanos descienden de ancestros comunes ¿no debería haber suscitado un sentimiento de solidaridad fraternal? Mientras que así les sucedió a algunos, a muchos otros la idea de la evolución les provocó justo lo contrario, reforzando su creencia en el excepcionalismo absoluto y la supremacía de un tipo de humano: el hombre blanco occidental. La evolución llegó a verse como un proceso inevitable en el que la raza de los «coronados» se elevaría sobre todos los demás seres, humanos y no humanos.

La creencia en el excepcionalismo humano no es en ningún caso una rareza. Antes de la era moderna, cristianos, musulmanes y muchos otros creían que el hombre era una especie favorecida por Dios. No obstante, ninguno de ellos se planteaba que el progreso del hombre implicase la total erradicación de otras especies y, *de facto*, de la mayoría de los humanos. En cambio, a finales del siglo XIX tales ideas fueron aceptadas como si de mero sentido común se tratase por un

gran número de occidentales liberales y progresistas,[228] y en especial por las clases que, qué casualidad, tenían el poder de implantar sus creencias y teorías en el mundo real por medio de políticas de Estado.

Sería absurdo negar que algunas de estas ideas siguen siendo muy frecuentes, y no solo en Occidente. Tras ellas hay una concepción del mundo, y del tiempo histórico, que no considera la Tierra como nutricia o dadora de vida, sino como un peso muerto de cuyos envolventes lazos hay que liberarse para que el hombre pueda elevarse a una fase superior del ser. Es una visión en la que el genocidio y el ecocidio no solo son inevitables, sino instrumentos de un fin superior. De hecho, esta cosmovisión va mucho más allá del ecocidio o el genocidio: contempla y acoge la perspectiva del «omnicidio», el exterminio de todo: personas, animales y el planeta mismo. El fin del mundo se ve, tal y como dice Tennyson, como «una fuerza lejana» que permite al hombre ser consciente de su verdadero ser, un espíritu puro desprovisto de todo lazo carnal y terrenal.

Estas nociones pueden parecer una locura, pero siguen constituyendo el sustrato vital de ciertos imaginarios contemporáneos. Encontramos signos de tal sustrato por todas partes a nuestro alrededor: en la idea cristiana evangélica del «éxtasis», en las visiones apocalípticas de los ecofascistas, en los sueños de aquellos que anhelan un mundo «depurado» de humanidad y en las fantasías de los multimillonarios que, cansados de esta hosca Tierra y de sus sucios habitantes, aspiran a crear una versión más dócil terraformando algún otro planeta.[229] Puede que su sueño se halle envuelto en una pátina futurista, pero no es más que el anhelo atávico de poner una vez más en marcha los procesos de terraformación mediante los cuales los actores del colonialismo de colonos convirtieron grandes partes de la Tierra en «nuevas Europas».

Todas las creencias, visiones y proyectos a los que me he referido en este capítulo están unidos por un único y poderoso hilo: la suposición de que los planetas son inertes, que no tienen voluntad y no pueden actuar, que no existen sino como recursos que explotar por parte de aquellos humanos lo bastante fuertes como para conquistarlos. Estas premisas filosóficas básicas también subyacen a numerosas disciplinas y prácticas académicas que consideran las entidades y «recursos»

como fundamentalmente inertes y sin propiedades agentivas propias. Es posible detectar rastros de esas ideas básicas hasta en la noción de Alfred Crosby de «nuevas Europas». Crosby parece haber dado por sentado que la transformación ecológica de las colonias europeas era un proyecto acabado y que la estabilidad de esos paisajes, en su forma reinventada, estaba asegurada por un futuro indefinido.

Pero ¿realmente es así?

Hoy en día, al ver las inundaciones, incendios y sequías que asolan algunas zonas del planeta terraformadas con mayor ahínco —Florida, California, el Medio Oeste americano, el sureste de Australia, etc.—, cuesta no preguntarse si esos paisajes no habrán decidido desprenderse de las formas que les impusieron los colonos europeos.

Mientras contemplamos los desastres ambientales y biológicos que se extienden por todo el planeta, resulta cada vez más difícil aferrarse a la creencia de que la Tierra es un cuerpo inerte que existe con el único fin de proporcionar recursos a los humanos. Antes bien, sus respuestas recuerdan cada vez más al planeta imaginario que dio nombre a *Solaris*, la excelente novela del escritor polaco de ciencia ficción Stanisław Lem: al verse provocado por los humanos, el planeta comienza a contraatacar de maneras insólitas y del todo inesperadas.

En cualquier caso, cada vez está más claro que la Tierra puede actuar, y de hecho actúa, solo que en escalas temporales que reducen la brecha de cuatrocientos años que hay entre 1621 y 2021 a un mero instante, como el que separa el deslizamiento de una roca en la ladera de una montaña del corrimiento de tierra posterior. Desde esta perspectiva, los cambios climáticos de nuestra era no son sino la respuesta de la Tierra a cuatro siglos de terraformación durante los cuales este proyecto, en su manifestación neoliberal, ha acabado siendo adoptado de forma universal por las élites globales.

Estos acontecimientos ponen aún más de manifiesto que muchos pueblos «salvajes» y «brutos» entendían algo sobre los paisajes y la Tierra que sus conquistadores no llegaron a comprender. Tal vez sea esta la razón por la que hasta técnicos forestales, hidrólogos e ingenieros paisajistas, pese a su mentalidad empírica convencida, han comenzado a abogar por políticas basadas en la comprensión indígena de los ecosistemas. Los expertos hasta le han dado un nombre y un acrónimo: «conocimiento ecológico tradicional», o TEK (siglas de

traditional ecological knowledge).[230] Sin embargo, el propio nombre sugiere un malentendido fundamental: parte de la base de que la sabiduría indígena constituye un «conocimiento» utilizable, en lugar de una conciencia creada y sostenida a partir de canciones y relatos.

No vas a poder relacionarte con el Gunung Api como hacían los bandaneses a menos que *sepas* que el volcán es capaz de producir significado; no vas a poder relacionarte con Dinétah como lo hacían los dinés a menos que el Mundo Resplandeciente brille también para ti.

El planeta jamás cobrará vida ante tus ojos a menos que sus canciones y relatos den vida a todos los seres, visibles e invisibles, que habitan una Tierra viva: Gaia.

---

[209] *Cf.* Jason W. Moore, «The Rise of Cheap Nature», en Jason W. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland, California: PM Press, 2016.

[210] Para un examen detallado de la cuestión, véase Thomas Walter Laqueur, *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*, Nueva York: Zone Books, 2003 [trad. cast.: *Sexo solitario. Una historia cultural de la masturbación*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2007].

[211] Timothy Morton, *The Poetics of Spice: Romantic Consumerism and the Exotic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 95.

[212] Leonard Y. Andaya, *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993, p. 201.

[213] *Cf.* Roy Ellen, *On the Edge of the Banda Zone: Past and Present in the Social Organization of a Moluccan Trading Network*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003, p. 87.

[214] Andaya, *The World of Maluku*, p. 167.

[215] Muridan Widjojo, *The Revolt of Prince Nuku: Cross-Cultural Alliance-Making in Maluku, c. 1780-1810*, Leiden: Brill, 2009, p. 44.

[216] Andaya, *The World of Maluku*, pp. 203-204.

[217] *Cf.* Vincent C. Loth, «Armed Incidents and Unpaid Bills: Anglo-Dutch Rivalry in the Banda Islands in the Seventeenth Century», *Modern Asian Studies* 29, n.º 4, octubre de 1995, p. 707.

[218] Pedro de Cieza de León, *The Incas*, citado en David E. Stannard, *American Holocaust: The Conquest of the New World*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 87 [original castellano en *Guerras civiles del Perú. Tomo segundo: Guerra de Chupas*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005, p. 169, https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcz60g9 (*N. de la T.*)].

[219] Andaya, *The World of Maluku*, p. 208.

[220] *Cf.* Leo Akveld y Els M. Jacobs (eds.), *The Colourful World of the VOC: National Anniversary Book, VOC 1602-2002*, Bussum: THOTH Publishers, 2002, p. 22; Widjojo, *The Revolt of Prince Nuku*, p. 37; George Masselman, *The Cradle of Colonialism,* New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1963, pp. 460-472, y C. R. Boxer, *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*, Londres: Penguin, 1990, pp. 315-331.

[221] Greg Grandin, *The End of the Myth: From the Frontier to the Border Wall in the Mind of America*, Nueva York: Metropolitan Books, 2019, p. 40.

[222] Tanto esta cita del poema como las siguientes proceden de la traducción de José Luis Rey que consta en Alfred Tennyson, *«In memoriam» y otros poemas*, Madrid: Cátedra, 2022. (*N. de la T.*).

[223] *Cf.* Rupa Marya y Raj Patel, *Inflamed: Deep Medicine and the Anatomy of Injustice*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2021, p. 247.

[224] Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Nueva York: 1871, p. 193 [trad. cast.: *El origen del hombre*, Barcelona: Trilla y Serra Editores, 1880].

[225] Suman Seth, «Darwin and the Ethnologists: Liberal Racialism and the Geological Analogy», *Historical Studies in the Natural Sciences* 46, n.º 4, 2016, p. 526.

[226] Banu Subramaniam escribe: «Mientras que el propio Darwin estaba profundamente influido por las ideas de género, raza y nación de su tiempo, el darwinismo abrió la biología evolutiva y el desarrollo de teorías de la evolución a las poderosas fuerzas del darwinismo social y a las políticas de género, raza, clase, nación y sexualidad de la Gran Bretaña del siglo XIX». Subramaniam, *Ghost Stories for Darwin: The Science of Variation and the Politics of Diversity*, Urbana: University of Illinois Press, 2014, pp. 12-13.

[227] Como señala Suman Seth: «Entre las conclusiones más básicas que se desprenden de esta división está el hecho de que el racialismo —término que utilizo para indicar que todos estos hombres consideraban la raza una categoría significativa de análisis para comprender la civilización y el desarrollo humanos— era una posición compartida a lo largo de todo el espectro político. Con demasiada frecuencia, el racialismo científico ha sido visto como una simple tapadera y/o encarnación de aborrecibles opiniones políticas y sociales. Lo que es aún más problemático, a menudo esta conexión se lee de forma implícita a la inversa, lo que sugiere que solo aquellos con tales puntos de vista aborrecibles podrían ser racialistas. De ahí la importancia del abolicionismo de Darwin como inoculación contra un tratamiento más detallado de los puntos de vista racialistas que ensucian su obra» (Suman, p. 495, n. 12).

[228] Como han observado Elizabeth Strakosch y Alissa Macoun, el colonialismo no solo sucede en el tiempo, sino que crea sus propias narrativas del tiempo. Véase Strakosch y Macoun, «The Vanishing Endpoint of Settler Colonialism», *Arena Journal*, n.º 37/38, 2012, p. 49.

[229] Benjamin Noys, *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*, Washington D. C.: Zero Books, 2014, p. 63.

[230] *Cf.* Bron Taylor, *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary*

Future, Berkeley: University of California Press, 2010, pp. 153-154. Véanse también Melissa Nursey-Bray *et al.*, «Old Ways for New Days: Australian Indigenous Peoples and Climate Change», *Local Environment* 24, n.º 5, 2019, p. 479, y Max Liboiron, *Pollution Is Colonialism*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2021, p. 53, n. 46.

07

Monstruosa Gaia

La historia de cómo se dio nombre a la hipótesis de Gaia la ha contado en multitud de ocasiones nada más y nada menos que su protagonista: James Lovelock. Su escenario es un bucólico pueblecito inglés llamado Bowerchalke, en Wiltshire, donde Lovelock vivía a finales de los años sesenta del siglo pasado, cuando la hipótesis aún se estaba gestando. Uno de los vecinos de Lovelock era el escritor William Golding, autor de esa lectura predilecta en las escuelas que es *El señor de las moscas*.

Lovelock a veces se topaba con el novelista de camino a la oficina de correos del pueblo, y en ocasiones sus encuentros se convertían en largos paseos durante los cuales le explicaba sus ideas. En una de estas caminatas, mencionó que no encontraba un nombre que hiciera justicia a su idea de la Tierra como entidad viva, en la que los sistemas atmosférico, oceánico y tantos otros interactuarían de forma dinámica.

Golding estuvo unos días dándole vueltas al asunto antes de sugerir a Lovelock que bautizara su hipótesis con el nombre de Gaia, en honor a la diosa griega de la Tierra. Según su propio testimonio, Lovelock no entendió la sugerencia, pues creyó que Golding había pronunciado *gyre*, que en inglés se refiere a «torbellino» o «vórtice». Pero en cuanto su vecino se lo explicó, Lovelock acogió «Gaia» con

gran entusiasmo.

A lo largo de las siguientes décadas, Lovelock desarrolló la hipótesis de Gaia en estrecha colaboración con la microbióloga Lynn Margulis, y su trabajo acabaría por desencadenar un cambio de paradigma en las ciencias de la Tierra. No obstante, al principio la idea de que la Tierra sea una entidad viva en la que «la vida mantiene las condiciones que permiten la vida» fue recibida con escepticismo e incluso hostilidad en el seno de la comunidad científica. Hasta el nombre de Gaia dio lugar a objeciones.

Es probable que Lovelock, por su parte, esperase esta reacción, porque en un breve ensayo titulado *¿Qué es Gaia?* deja claro que concibió este nombre con ánimo provocador.

> Tiempo atrás los griegos […] dieron a la Tierra el nombre de Gaia o, más corto, Ge. En esos días, la ciencia y la teología eran una y, aunque la ciencia era menos precisa, tenía alma. Con el paso del tiempo esta cálida relación perdió fuerza y fue remplazada por la rigidez de los escolásticos. Las ciencias de la vida no tuvieron más relación con la vida [y] cayeron en la clasificación de cosas muertas y aun en la disección de animales vivos. […] Ahora por fin hay señales de cambio. La ciencia se vuelve de nuevo holística y redescubre el alma, y la teología, movida por fuerzas ecuménicas, comienza a entender que Gaia no puede subdividirse para la conveniencia académica y que Ge es mucho más que un prefijo.[231]

Pero la provocación de Lovelock no solo estaba destinada a la comunidad científica: al apelar al redescubrimiento del «alma» (*anima*, en latín) en los objetos materiales y las fuerzas terrenas, evocaba el espectro del «vitalismo» y hasta del «animismo»: la creencia de que los humanos no son los únicos seres con alma.[232] Y hacer esto es transgredir uno de los tabús más poderosos de la modernidad oficial.

La concepción moderna de la materia como inerte —o «como objeto inanimado de investigación»— surgió de varios procesos entrecruzados de violencia: entre católicos y protestantes, entre diversas sectas protestantes, entre varones europeos de las élites y mujeres pobres, y, quizá lo más significativo, entre colonizadores europeos y los pueblos indígenas de las Américas, muchos de los cuales creían que las fuerzas terrenales y entidades materiales de todo tipo poseían poderes y agencia innatos.[233] La lucha entre estos puntos de vista diametralmente opuestos constituyó un conflicto metafísico

que reflejaba la violencia de las guerras por la tierra que entonces libraban colonos y nativos. El objetivo de erradicar «la creencia de que en toda materia existía un espíritu» llegó a ser considerado «una etapa final de la conquista inglesa: sobre la naturaleza y sobre quienes tuvieran una visión impropia de ella».[234]

Conforme las ideologías de la modernidad se imponían, la guerra contra el *vitalismo* iba de la mano con la expansión de los proyectos europeos de colonialismo y conquista. Uno de sus elementos esenciales era la noción de que solo los «salvajes» y «primitivos» creen que la Tierra —o entidades terrenas como bosques y volcanes— posee cualidades que escapan a la percepción humana. Ser «civilizado» era aceptar que la Tierra es inerte y semejante a una máquina, y que ninguno de sus aspectos, en principio, podría eludir al conocimiento humano. Por otro lado, una característica definitoria del «salvajismo» era la «creencia en la vitalidad de objetos naturales y celestiales».[235]

Así habló John Wesley Powell, el geólogo, soldado y explorador de finales del siglo XIX que dio nombre al lago homónimo situado a caballo entre Utah y Arizona. Powell, cuyas opiniones ejercieron una influencia duradera en las políticas estadounidenses respecto a los nativos americanos, estaba tan convencido de que el vitalismo y la civilización eran excluyentes entre sí que también afirmó: «Además de enseñarles [a los indios] a trabajar, lo más importante es enseñarles la lengua inglesa. Es tanta la mitología y hechicería entretejida en su idioma que […] las ideas y pensamientos de la vida civilizada no se les pueden comunicar en sus lenguas».[236]

Como deja claro este fragmento, para los eminentes hombres de ciencia como Powell, creer que la Tierra era más que un mero recurso inanimado suponía autodeclararse un salvaje supersticioso, y eso, a su vez, equivalía a ponerse a la cola de la extinción o el exterminio. El vitalismo, el salvajismo y la extinción formaban una secuencia en la que cada término implicaba el siguiente. Así, en 1883, en un país donde la libertad de culto constituía un pilar fundacional, el Departamento del Interior de Estados Unidos instituyó un Código de Delitos Indios que, en esencia, prohibía la práctica de las religiones nativas.[237] Hasta que en 1978 no se aprobó la Ley de Libertad Religiosa de los Indios Americanos, no se legalizaron las creencias nativas.[238]

A la luz de estos antecedentes es como debemos juzgar la provocación de Lovelock: ahí estaba un científico, ingeniero y occidental perfectamente integrado que amenazaba con socavar un proyecto de represión monumental con siglos de antigüedad dando a su teoría el nombre de una diosa: ¡Gaia![239]

Pero ¿quién fue Gaia?

La Gaia, o Gea, de los griegos no era de ninguna manera el tipo de personaje que tendemos a imaginar cuando pensamos en una diosa encarnación de la Tierra: no era ni una figura nutricia ni una deidad benevolente y maternal como la Pachamama de los quechuas.[240] En la *Teogonía*, la crónica del inicio del mundo escrita por Hesíodo, gran contemporáneo de Homero, numerosos epítetos acompañan el nombre de Gaia, tales como «la de amplio pecho», «de anchos caminos», «ilimitada», «anchurosa» y «divina». Pero otro epíteto que se repite con frecuencia es «monstruosa».[241] Gaia es uno de los cuatro seres originales, miembro de un cuarteto que incluye a Caos (el abismo), Tártaro (las profundidades de la Tierra) y Eros, «el más hermoso entre los dioses inmortales».

Gaia da a luz a Urano y luego se aparea con él, por lo que alumbra numerosos hijos, todos ellos «irritados con su padre desde siempre». Y con razón, pues en cuanto nacen Urano los oculta en el seno de la madre para que no puedan salir a la luz. Gaia se cansa y por fin, quejándose «en su interior», concibe «una cruel artimaña».[242] Forja una hoz serrada con un elemento indestructible, el adamantio, y se la muestra a sus hijos diciendo: ¡Hijos míos y de soberbio padre! Si queréis seguir mis instrucciones, podremos vengar el cruel ultraje de vuestro padre; pues él fue el primero en maquinar odiosas acciones.

La perspectiva de enojar al padre aterroriza a todos los descendientes de Gaia salvo a Cronos, «de mente retorcida», quien accede a convertirse en su cómplice: Madre, yo podría, lo prometo, realizar dicha empresa, ya que no siento piedad por nuestro abominable padre; pues él fue el primero en maquinar odiosas acciones.

Al oír estas palabras, «la monstruosa» Gaia ríe con escándalo en su corazón y oculta a Cronos, armado con la hoz adamantina, en un lugar

donde pueda sorprender a Urano. Cuando este acude a acostarse con Gaia, Cronos sale con la hoz y le siega los genitales.

No obstante, una vez entronizado, Cronos demuestra no ser menos voraz que su progenitor y, tras enterarse por Gaia de que su destino es que lo derroque su hijo, devora a cada uno de los que pare su esposa, Rea, hasta que Gaia acaba por intervenir de nuevo y huye con el último de ellos, Zeus, quien, en efecto, derroca a Cronos aconsejado por Gaia y se alza como el más poderoso de los dioses.

Así, Gaia es en ocasiones una astuta intrigante, casi una embaucadora, solo que sus acciones son de una magnitud vastísima. Pero Gaia también sufre, pues ella misma es el campo de batalla sobre el cual hombres y dioses luchan, haciéndola gemir y gritar mientras arden los bosques y hierven los océanos.

> Gran parte de la monstruosa tierra ardía con terrible humareda y se fundía igual que el estaño cuando por arte de los hombres se calienta en el bien horadado crisol o el hierro, que es mucho más resistente, cuando se le somete al calor del fuego en los barrancos de las montañas, se funde en el suelo divino por obra de Hefesto; así entonces se fundía la tierra con la llama del ardiente fuego.

Es como si Hesíodo se figurase lo que estaba por venir.

Otra leyenda en la que Gaia desempeña el papel de embaucadora es la de las manzanas de oro.

Cuenta que cuando Zeus se casó con Hera, Gaia acudió a los esponsales con una rama de manzanas de oro. Hera quedó tan embelesada que rogó a Gaia que plantara las manzanas en su propio jardín, en el lejano oeste. Una vez plantadas, Hera eligió a las Hespérides de fina voz para protegerlas. Pero, para estar segura, también nombró a otro guardián, Ladón, a quien, según las fuentes, se describe como un dragón o una serpiente.

De las manzanas de oro de Gaia nacen las semillas del conflicto; son una fuente de tentación y discordia infinitas. Esta propiedad les confiere el poder de intervenir en el curso de la historia humana, pues es una manzana de oro la que pone en marcha la cadena de acontecimientos que desemboca en la guerra de Troya.

Según la leyenda, cuando Peleo, rey de Ftía, se casa con la ninfa

del mar Tetis, Zeus celebra un banquete al que no es invitada la diosa Eris, la Discordia. En venganza, esta roba una manzana de oro del jardín de Hera y la arroja en mitad de las festividades; en ella están inscritas estas palabras: «Para la más bella».

Tres diosas —Hera, Atenea y Afrodita— aseguran que se merecen la manzana y le piden a Zeus que dirima la disputa. Este se niega y decreta que, en su lugar, sea árbitro del concurso un mortal famoso por su sentido de la justicia: Paris, hijo de Príamo, rey de Troya. Así, guiadas por Hermes, las tres diosas bajan a bañarse en el manantial del monte Ida antes de presentarse ante Paris, quien se encuentra en las laderas. Cuando este se ve incapaz de elegir entre las diosas solo por su aspecto, las tres tratan de sobornarlo con regalos: Hera le ofrece convertirlo en rey de Asia y Europa; Atenea, sabiduría y el don del valor marcial; Afrodita le promete la mujer más hermosa del mundo, Helena, esposa de Menelao.

Así dan comienzo los acontecimientos que conducen a la destrucción de Troya y la expulsión de los troyanos de su patria. Detrás de todo ello se encuentra una fruta milagrosa: una de las manzanas de oro de Gaia.

En la Biblia, una fruta —que muchos identificarían con una manzana — es el instrumento de la caída en desgracia de la humanidad.

Existen ciertos paralelismos entre la historia de la fruta del conocimiento y la de las manzanas de oro: en ambas hay un jardín, una serpiente y, por supuesto, una fruta irresistiblemente tentadora. En el relato bíblico, la fruta y el árbol que la produce también dan lugar a una red de intrigas que salen de la Tierra y se enredan con la historia de la humanidad.

La analogía entre el árbol del conocimiento de la Biblia y los árboles de las Molucas estaba clara para Bartolomé Leonardo de Argensola, historiador español del siglo XVII: el clavo, escribe, «es aquel aroma precioso en que consisten el poder de aquellos reyes, su riqueza y sus guerras. […] El fruto de [la] discordia, […] pues por él se ha peleado, y pelea hoy, más que por minas de oro».[243] En la tradición épica india, son las flores y no la fruta el objeto de un deseo irrefrenable. En el *Mahabharata*, Draupadi se encuentra un loto de belleza milagrosa y le pide a Bhima que le recolecte la planta. La

búsqueda resultante lleva a Bhima a la montaña mágica de Gandhamadana, donde experimenta un encuentro revelador con Hanumán. Esta no es en ningún caso la única búsqueda de este tipo que consta en el *Mahabharata*. Plantas, flores, hierbas y árboles aparecen una y otra vez como objetos de deseo y admiración.

Lo que todos estos relatos tienen en común es que ven a la humanidad tan estrechamente relacionada con los productos de la Tierra que es imposible recordar el pasado sin ellos. En cambio, en las historias modernas y eruditas el clavo, la nuez moscada, la macis, el tabaco, la caña de azúcar y tantos otros son meros recursos o materias primas, y su destino depende por entero de los humanos; en otras palabras, son inertes y no tienen poder para construir por sí mismos el mundo o la historia.

Este planteamiento presenta numerosas ventajas: al reducir todas las materias primas a métricas comparables, una disciplina como la historia económica, por ejemplo, puede revelar mucho sobre el comportamiento de precios, consumidores y demás. Pero los procedimientos de la historia académica, si bien reveladores en muchos casos, a veces también pueden oscurecer las formas extraordinariamente complicadas en las que recursos en apariencia inertes se entretejen con las vidas y la historia humanas. Un ejemplo paradigmático es el opio, una materia prima con la que los holandeses comenzaron a comerciar casi al mismo tiempo que trataban de establecer monopolios sobre el clavo y la nuez moscada.

Que el opio puede aliviar el dolor e inducir la euforia es algo conocido desde la Antigüedad, y esta droga lleva milenios circulando en pequeñas cantidades. Pero no fue hasta el siglo XVII cuando comenzó a comercializarse a gran escala. Una vez más, los pioneros fueron los holandeses, que iniciaron su tráfico comercial al usarla para pagar las especias de la costa de Malabar y las Indias Orientales.[244] Su comercio se convirtió rápidamente en una de las principales fuentes de ingresos de la VOC, y enriqueció a muchos de sus más altos funcionarios e incluso a la familia real holandesa.[245] Quienes dieron el siguiente paso fueron los británicos, que ampliaron el cultivo del opio en la India hasta unas dimensiones industriales y lo usaron para que la Compañía de las Indias Orientales pagase la compra de té en

China. Las ganancias del opio básicamente financiaban el Raj británico al tiempo que enriquecían a numerosos comerciantes británicos, indios y estadounidenses, incluido un gran número de aquellos que llegaron a ser conocidos como los «brahmanes de Boston».[246] El comercio de opio al por mayor fue, por tanto, un fenómeno industrial claramente moderno, si bien, qué ironía, los comerciantes europeos y estadounidenses que traficaban con él lo consideraban una reliquia del pasado «oriental». Para ellos no tenía relación con su era de progreso acelerado. A sus ojos, el uso del opio era un signo de la degeneración de razas «inferiores» y «degradadas», personas que iban camino de que la historia las dejase atrás.

Durante gran parte del siglo XX, el opio también cargó con el estigma del arcaísmo, de algo perteneciente a un capítulo ya cerrado tiempo atrás. No cabía duda de que los sustitutos sintéticos iban a reemplazar esta sustancia a base de plantas y, cuando eso sucediera, el opio simplemente desaparecería en las brumas del tiempo, igual que otros recursos antaño valiosos, como el gambir y el índigo.

Pero se diría que el opio es testarudo, pues no ha dejado de contradecir estas expectativas. La actual crisis de opioides en Estados Unidos demuestra que sigue muy presente en nuestros días: es el proverbial genio que no se puede volver a introducir en la botella. Como si de un virus se tratara, el opio cambia y muta, e igual que los virus tienen sus receptores, también los tiene el opio: las puertas por las que entra en la historia son la codicia humana y el dolor, la desesperación y la desgracia. La molécula de la morfina, común a todos los opiáceos, parece rebelarse activamente contra los intentos de expulsarla del cuerpo humano, infligiendo un gran sufrimiento a quienes tratan de hacerlo. Todavía se desconoce cómo sucede con exactitud, porque, como dice un farmacólogo, el opio «no sigue las reglas, simplemente».[247]

La peculiar naturaleza de la interrelación del opio con la vida humana demuestra que su poder va más allá de su materialidad: puede entrar en la historia y tener efecto en el mundo de formas no determinadas por los seres humanos. «Insólito» es la única palabra que llegaría a describir los inexplicables aspectos de la interrelación de esta amapola. Una interrelación que no se puede explicar ni mediante el lenguaje de los recursos ni por las propiedades químicas de la flor

de nombre científico *Papaver somniferum*.

«Es a través de los nombres —escribe la botánica nativa estadounidense Robin Wall Kimmerer— que los seres humanos forjamos relaciones no solo con los demás, sino también con el mundo natural».[248] Así, el poder de nombrar, o más bien renombrar, era uno de los mayores privilegios del imperio, puesto que creó el andamiaje de lo que ahora constituye el modo dominante de relacionarnos con el mundo viviente.

El cometido de asignar nuevos nombres a todas las cosas despegó en serio en el momento en el que el Imperio holandés estaba absorbiendo las Molucas. Mientras quienes daban nombre a los lugares eran los exploradores y navegantes europeos, todo lo demás corría a cargo de un grupo variopinto de «filósofos naturales», virtuosos, médicos y coleccionistas de curiosidades que iban pisando los talones a los constructores de imperios como Jan Coen.[249] Al catalogar, clasificar y (no menos importante) nombrar el legado ambiental de estos imperios, sus especialistas posibilitaron que los responsables de las políticas imperiales en Europa decidieran la mejor forma de explotar esos recursos. Es en este sentido como, históricamente hablando, «ciencia e imperio son causa y efecto mutuo».[250]

El naturalista que se identificaría más estrechamente con las Molucas llegó a Ambon en 1653, treinta y dos años después de la masacre de las Banda. Era mitad alemán y mitad holandés, y su nombre original era Georg Eberhard Rumpf, aunque pasaría a los anales de la historia con el honorífico latino Rumphius.[251] Llegó a Ambon con tan solo veintiséis años y allí pasó el resto de su vida sirviendo a la VOC desde distintos cargos, como soldado, mercader, administrador, asesor y, por último, naturalista.[252] Igual que les sucedió a otros homólogos europeos de la época, el trabajo de Rumphius fue posible gracias a la colaboración con sabios locales.[253] En las Indias Orientales, estos sabios eran a menudo mujeres locales, y en el caso de Rumphius, su colaboradora fue su esposa, Susanna, a quien conoció y con quien se casó pocos años después de su llegada a Ambon.[254] Nacida en la isla, posiblemente fuera eurasiática o medio china y estaba profundamente versada en la tradición botánica

maluca. En cualquier caso, su matrimonio fue feliz y tuvieron dos hijas y un hijo.

Pero los años de felicidad le duraron poco a Rumphius; no llevaba mucho tiempo casado cuando sufrió la primera de las muchas desgracias que asolarían su vida. A los cuarenta y tres años se quedó ciego, quizá debido a un glaucoma de ángulo cerrado.[255] Cuatro años más tarde, en 1674, Susanna y la hija menor de la pareja murieron durante un devastador terremoto que azotó Ambon el día del Año Nuevo chino. Las dos mujeres habían salido a dar un paseo para disfrutar de las festividades en el barrio chino de la ciudad. Se encontraban en casa de un amigo cuando la tierra comenzó a temblar; trataron de huir, pero murieron aplastadas al derrumbarse una pared. «Fue una verdadera lástima —dice una entrada en el registro oficial del fuerte Victoria de Ambon— ver a ese hombre [Rumphius] sentado junto a los dos cadáveres y oír sus lamentos sobre este accidente y su ceguera».[256] Más tarde, Rumphius llamaría a una orquídea en honor a su esposa *Flos susannae*, a la que más tarde se le daría el nombre linneano *Pecteilis susannae*.[257]

En vida de Rumphius aún no existía el sistema taxonómico linneano de dos términos, por lo que siguió su propio método idiosincrático. Esto no parece haber restado importancia al valor científico de su obra; la exactitud de sus descripciones de las flores, plantas y criaturas marinas de las Molucas se ha visto confirmada una y otra vez.[258] De hecho, la ausencia de tecnicismos confiere a la obra de Rumphius una cualidad inusualmente poética, incluso mágica (o vitalista): «Sus escritos tienen un espíritu compasivo, una comunión a menudo ausente en los taxonomistas poslinneanos».[259]

¿Habría adoptado Rumphius de buen grado el sistema linneano si hubiera existido en su época? No lo podemos dar por sentado. Aunque en la actualidad este sistema sea sinónimo de la «naturaleza» misma, su ascenso hasta convertirse en el dominante no fue en ningún caso natural o indiscutido. De hecho, algunos de sus críticos más feroces eran eruditos radicados en la periferia imperial, como fue el caso de Rumphius.[260]

El sistema linneano es, sin duda, un método de categorización maravilloso en su elegancia y casi milagroso en su capacidad de expansión. Pero si triunfó sobre sus competidores, no fue por imitar la

naturaleza a la perfección, sino que se debió a la decisiva intervención del Imperio español, que a mediados del siglo XVIII ordenó la adopción del sistema binomial de Linneo en todas sus expediciones botánicas para que dispusieran de términos comunes y un lenguaje coherente.[261] Mediante un proceso de nomenclatura unificado, todo lo existente debía hacerse comparable para así poder convertirse en un «recurso útil».[262]

Con la bendición de los imperios, el sistema linneano se convirtió en la base de una forma de saber que reclamaría desde muy pronto el monopolio sobre la verdad, descartando los demás sistemas de conocimiento y sus métodos. No obstante, la ciencia occidental a menudo dependía en secreto de otras formas de saber. En la historia del árbol de la nuez moscada abundan los relatos de tales colaboraciones.

El nombre científico del árbol de la nuez moscada, *Myristica fragrans* Houtt., no lo eligió Rumphius, sino otro botánico holandés cuyo apellido sigue vinculado a él hasta el día de hoy: Martinus Houttuyn. Pero incluso después de su denominación, la identidad del árbol, del que existen al menos dieciséis variedades, continuó trayendo de cabeza a los botánicos europeos.[263] Cuando en 1754 salieron varios especímenes de las Molucas rumbo a la colonia francesa de Mauricio (entonces conocida como Isla de Francia), la cuestión de si tales árboles eran de nuez moscada «de verdad» provocó una serie de enfrentamientos que frisaron lo operístico entre dos botánicos franceses rivales y sus camarillas. Ni siquiera las autoridades metropolitanas de la lejana París fueron capaces de dirimir el conflicto.[264] Tampoco los botánicos de Mauricio lo tuvieron fácil para mantener vivas las plantas: los árboles de la nuez moscada son de dos sexos, macho y hembra, y en esa época los botánicos franceses tenían sentimientos complicados en cuanto a la sexualidad vegetal. Al final, los árboles se salvaron no gracias a los superiores conocimientos de botánica europeos, sino a la experiencia práctica de un jardinero bengalí esclavizado de nombre Charles Rama.[265]

La colaboración de Charles Rama con los botánicos franceses, al igual que otro sinfín de colaboraciones similares entre naturalistas europeos y sabios y expertos no occidentales, muestra que los diferentes conocimientos técnicos y formas de saber no tienen por qué

ser excluyentes; de hecho, pueden complementarse y hasta ampliarse mutuamente. El gran matemático indio Srinivasa Ramanujan —«el hombre que conocía el infinito»— tenía muy poca formación temprana en matemáticas y esta provenía en gran parte de su madre, una numeróloga tradicional, lo que podría haber contribuido a su insólita afinidad con los números.[266] Hasta el día de hoy, los físicos y matemáticos indios no tienen dificultad alguna para alternar entre su trabajo científico y los rituales tradicionales. Lo mismo ocurre con algunos científicos nativos americanos como Kimmerer, cuya *trenza sagrada* entreteje con habilidad distintas formas de relacionarse con las plantas: como objetos de investigación científica *y* como tema de canciones y relatos.

Kimmerer cuenta el relato de un botánico que se adentra en la selva tropical con un guía indígena cuya capacidad para identificar con precisión distintas plantas es tan impresionante que el científico lo felicita por sus conocimientos. «“Vaya, joven, está claro que conoce los nombres de muchísimas de estas plantas”. El guía asiente y responde bajando la vista, avergonzado: “Sí, he aprendido los nombres de la vegetación, pero aún no conozco su canción”».[267]

Esta anécdota no pretende dar a entender que los científicos sean indiferentes a la poesía y la maravilla de lo que observan, todo lo contrario. «La verdadera ciencia, cuando se practica —escribe Kimmerer—, coloca al interrogador en una inigualable situación de intimidad con la naturaleza, una situación en la que concurren el asombro y la creatividad del individuo conforme intenta comprender los misterios del mundo no humano. Tratar de entender la vida de otra criatura u otro sistema tan distinto al nuestro suele ser aleccionador y, para muchos científicos, una labor profundamente espiritual».[268]

Sin embargo, dadas las convenciones de sus disciplinas, ni siquiera los científicos más sensibles pueden ver sus objetos de estudio como protagonistas por derecho propio, plenamente capaces de generar formas de narrativa y sentido. Y en ausencia de significado, a veces se hace imposible imaginar una relación productiva entre los seres humanos y el mundo que los rodea, incluso para aquellos propensos a hacerlo.

Otra historia que cuenta Kimmerer trata de una encuesta que en

cierta ocasión realizó, en su clase de Ecología General, entre un grupo de alumnos avanzados que habían aprendido mucho sobre contaminación, cambio climático y pérdida de hábitats. Un gran número de ellos incluso había optado por carreras relacionadas con la protección del medioambiente. Sin embargo, cuando se les preguntó por ejemplos de interacciones entre las personas y la tierra que fueran positivas en lugar de negativas, a la mayoría no se le ocurrió *ni una*.

«Me quedé de piedra —escribe Kimmerer—. ¿Tras veinte años de educación no eran capaces de decirme un solo beneficio mutuo entre el ser humano y el entorno? Tal vez los ejemplos negativos que observaban cada día —las antiguas zonas industriales, las explotaciones intensivas de ganado, la expansión urbana— les habían arruinado la capacidad de ver los posibles efectos positivos de la relación. Conforme se deterioraba el territorio en que vivían, se les atrofiaba la percepción».

Mientras reflexiona sobre ello, Kimmerer señala: «¿Cómo vamos a encaminarnos hacia la sostenibilidad ecológica y cultural si somos incapaces de concebir el camino que hemos de tomar?».[269] Y añade: «Nuestra relación con la tierra no sanará hasta que no escuchemos sus relatos. Ahora bien, ¿quién puede contarlos?».

El primer paso necesario para contar una historia sobre, digamos, la nuez moscada es dejar atrás el monocultivo de nombres que pretende hacer comparables todas las cosas: un relato cuyo protagonista se llame *Myristica Fragrans* Houtt. jamás enganchará.

Para el jardinero esclavizado Charles Rama, como para todos los bengalíes, la palabra que designa a la nuez moscada habría sido *jâyaphal*, una contracción del sánscrito *jâti-phala*. El significado exacto de *jâti* es incierto, pero ciertos estudiosos creen que se refiere a «jazmín» o, de forma más general, a «flor fragante».[270] En cambio, no cabe duda sobre el segundo elemento, *phala*, que significa «fruta» (de ahí, «fruta fragante»). El sánscrito *phala* también constituye la raíz de la palabra para la nuez moscada en bandanés, indonesio y otros idiomas malayos: *pala*. Por el contrario, el término en neerlandés para la nuez moscada es *nootmuskaat*, que, al igual que el inglés *nutmeg*, deriva de la denominación latina para «nuez» y «almizcle» (de ahí, «nuez fragante»). Sin embargo, el vocablo en neerlandés que designa

la macis, *foelie*, sí procede del sánscrito *phala*, a través del bandanés y el malayo.

Al contemplar una *pala* en la palma de mi mano e imaginarla como una *jâyaphal*, no me cuesta verla como un planeta diminuto, como una forjadora de la historia o como algo que esconde en su seno una vitalidad que le confiere el poder de bendecir o maldecir. Esta posibilidad no queda excluida ni siquiera al pensar en ella como una «nuez moscada» o *nootmuskaat*. Solo al pensar en ella como *Myristica fragrans* Houtt. esos pensamientos se esfuman y la nuez se somete y se silencia, reducida, como pretendía el sistema linneano, a la condición de recurso inerte. Pensar en ella como algo distinto de una mercancía se antoja entonces infantil y fantástico, casi salvaje.

Para imaginar esa otra faceta de la *pala*, un ser que entra en la historia como fuerza potente y protagonista de canciones e historias, es preciso recordar que la nuez moscada tiene una cara oculta que siempre escapa a la vista. Es ahí donde residen las canciones, los poemas y los relatos. Si ese hemisferio se marchita, el otro también acabará por perder los significados que dotan a ese pequeño planeta de su lugar en las redes vitales que sustentan a la humanidad.

---

[231] James Lovelock, «What Is Gaia?», http://www.ecolo.org/lovelock/what_is_Gaia.html [trad. cast.: «Qué es Gaia?», http://www.ecolo.org/lovelock/what_is_Gaia_sp.html].

[232] Bron Taylor, estudioso de las religiones, define el animismo como «percepciones de que entidades naturales, fuerzas y formas de vida no humanas poseen una o más de las siguientes características: alma, fuerza vital o espíritu; personalidad (vida afectiva e intenciones personales), y conciencia, incluyendo a menudo, aunque no siempre, una especial comprensión espiritual de sus poderes». Taylor, *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press, 2010, p. 15.

[233] «Como objeto inanimado de investigación»: Joyce E. Chaplin, *Subject Matter: Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500-1676*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001, loc. 3635. Para una explicación del concepto algonquino de «Manitou», véase también Neal Salisbury, *Manitou and Providence: Indians, Europeans and the Making of New England, 1500-1643*, Nueva York: Oxford University Press, 1982, loc. 398.

[234] Chaplin, *Subject Matter*, locs. 3644 y 3654.

[235] Ben Ehrenreich, *Desert Notebooks: A Road Map for the End of Time*, Berkeley, California: Counterpoint, 2020, p. 76.

[236] Tamara Pico, «The Darker Side of John Wesley Powell», *Scientific American*, 9 de septiembre de 2019, https://blogs.scientificamerican.com/voices/the-darker-sideof-john-wesley-powell/.

[237] *Cf.* Dennis Zotigh, «Native Perspectives on the 40th Anniversary of the American Indian Religious Freedom Act», *Smithsonian Magazine*, 30 de noviembre de 2018.

[238] Nick Estes, *Our History Is the Future: Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*, Nueva York: Verso, 2019, p. 18 [trad. cast.: *Nuestra historia es el futuro. La lucha siux contra el oleoducto Dakota Access y la larga tradición de resistencia indígena*, Pamplona: Katakrak, 2021, trad. de Laura Carasusán].

[239] Para un examen detallado del vitalismo de Lovelock, véase Taylor, *Dark Green Religion*, pp. 35-41.

[240] *Cf.* José Gualinga y Bethany Pitts, «The Border of Life: A Response to the Pandemic from the Amazon», *Resilience,* 18 de mayo de 2020, https://www.resilience.org/stories/2020-05-18/the-border-of-life-a-response-to-the-pandemic-from-the-amazon/.

[241] El vocablo griego es πελώρη, *pélore*, «monstruoso». Quiero expresar mi agradecimiento a Jonathan Hall, de la Universidad de Chicago, por su ayuda en este tema.

[242] Estas palabras, así como las siguientes citas, proceden de Hesíodo, «Teogonía», en *Obras y fragmentos*, Madrid: Gredos, 2014, trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. (*N. de la T.*).

[243] Bartolomé Leonardo de Argensola, *Conquista de las Islas Malucas*, Zaragoza: Imprenta del Hospicio Provincial, 1891. (*N. de la T.*).

[244] Hans Derks, *History of the Opium Problem: The Assault on the East, ca. 1600-1950*, Leiden: Brill, 2012, p. 248.

[245] Durante el dominio holandés se produjo un colosal aumento del consumo de opio en las Molucas. «A mediados del siglo XIX, fumar opio se había convertido en un grave problema social […] y su comercio en las Molucas había adquirido una enorme importancia. En 1851, el valor del comercio de opio en Ternate superaba el de todas las demás categorías de productos […]. También estaba muy extendido en Gorom, así como en las Banda». Roy Ellen, *On the Edge of the Banda Zone: Past and Present in the Social Organization of a Moluccan Trading Network*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003, p. 115.

[246] Véase, por ejemplo, Jacques M. Downs y Frederic D. Grant Jr., *The Golden Ghetto: The American Commercial Community at Canton and the Shaping of American China Policy, 1784-1844*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2014.

[247] Estas palabras son de Andy Coop, profesor de Ciencias Farmacéuticas; citado en Sam Quinones, *Dreamland: The True Tale of America's Opiate Epidemic*, Nueva York: Bloomsbury, 2015, p. 39 [trad. cast.: *Tierra de sueños. La verdadera historia de la epidemia de opiáceos en Estados Unidos*, Madrid: Capitán Swing, 2020, trad. de Noelia González Barranco].

[248] Robin Wall Kimmerer, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific*

Knowledge, and the Teaching of Plants, Minneapolis, Minnesota: Milkweed Editions, 2013, p. 208 [trad. cast.: *Una trenza de hierba sagrada. Saber indígena, conocimiento científico y las enseñanzas de las plantas*, Madrid: Capitán Swing, 2021, trad. de David Muñoz Mateos].

[249] Harold J. Cook, *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2007, p. 413. La palabra «científico» no se acuñó hasta 1834; véase Banu Subramaniam, *Ghost Stories for Darwin: The Science of Variation and the Politics of Diversity*, Urbana: University of Illinois Press, 2014, p. 19.

[250] Antonio Lafuente y Nuria Valverde, «Linnaean Botany and Spanish Imperial Biopolitics», en Londa Schiebinger y Claudia Swan (eds.), *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2007, p. 134.

[251] *Cf.* Pieter Baas y Jan Frits Veldkamp, «Dutch Pre-Colonial Botany and Rumphius's Ambonese Herbal», *Allertonia* 13, enero de 2014, pp. 9-19.

[252] Cook, *Matters of Exchange*, pp. 329-332.

[253] Anthony Reid, *A History of Southeast Asia: Critical Crossroads,* Malden, Massachusetts: Blackwell, 2015, p. 129. Véase también Cook, *Matters of Exchange*, pp. 176 y 202-204.

[254] Baas y Veldkamp, «Dutch Pre-Colonial Botany and Rumphius's Ambonese Herbal», p. 12.

[255] *Ibid.*, p. 13.

[256] *Cf.* E. M. Beekman (ed. y trad.), *The Poison Tree: Selected Writings of Rumphius on the Natural History of the Indies*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1981, p. 8.

[257] Baas y Veldkamp, «Dutch Pre-Colonial Botany and Rumphius's Ambonese Herbal», p. 12.

[258] *Cf.* Bradley C. Bennett, «Thoughts on Rumphius and His Plants: Parallels with Neotropical Ethnobotany», *Allertonia* 13, enero de 2014, pp. 72-80.

[259] Beekman, *The Poison Tree*, p. 16.

[260] *Cf.* Lafuente y Valverde, «Linnaean Botany and Spanish Imperial Biopolitics».

[261] *Ibid.*, p. 135.

[262] *Cf.* Cook, *Matters of Exchange*, p. 412. Véase también Rupa Marya y Raj Patel, *Inflamed: Deep Medicine and the Anatomy of Injustice*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2021, p. 136.

[263] Ellen, *On the Edge of the Banda Zone*, p. 64.

[264] *Cf.* E. C. Spary, «Of Nutmegs and Botanists: The Colonial Cultivation of Botanical Identity», en Londa Schiebinger y Claudia Swan (eds.), *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2007, pp. 187-203.

[265] *Cf.* Dorit Brixius, «A Hard Nut to Crack: Nutmeg Cultivation and the Application of Natural History between the Maluku Islands and Isle de France (1750s-1780s)», *British Journal for the History of Science* 51, Special Issue 4 (Science

and Islands in Indo-Pacific Worlds), diciembre de 2018, pp. 585-606.

[266] Ashis Nandy, *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists*, Nueva Deli: Oxford University Press, 1995, p. 99.

[267] Kimmerer, *Braiding Sweetgrass*, p. 43.

[268] *Ibid.*, p. 345.

[269] *Ibid.*, p. 6. La cita en el párrafo siguiente es de la p. 9 de la misma fuente.

[270] Thomas J. Zumbroich, «From Mouth Fresheners to Erotic Perfumes: The Evolving Socio-Cultural Significance of Nutmeg, Mace and Cloves in South Asia», *eJournal of Indian Medicine* 5, 2012, p. 39.

08

Bosques fosilizados

De todas las materias primas, ninguna es tan apta para considerarse un «recurso» como los restos compactados de los bosques primigenios que denominamos «combustibles fósiles». Esto se debe en gran medida a que se prestan excepcionalmente bien a hacer números, y no solo en términos de cantidad, sino también por lo que producen: energía. Es posible calcular con gran precisión cuántos kilovatios generará una determinada cantidad de carbón, petróleo o gas natural, igual que se puede pronosticar con exactitud cuánto dióxido de carbono se emitirá al producir ese kilovatio. Además, se sabe que es posible generar la misma potencia sin producir una cantidad similar de gases de efecto invernadero. Dado que la ciencia ha establecido, más allá de toda duda, que estos gases representan una grave amenaza para la humanidad, parece evidente —para mí y para cualquiera a quien preocupe dicha amenaza— que ha de hacerse todo lo posible para pasar cuanto antes de los combustibles fósiles a las energías

renovables.

Tampoco parece inalcanzable la reconversión a estas energías: se han diseñado innumerables vías para dicha transición y en la actualidad está demostrado sin atisbo de duda que la energía procedente de fuentes renovables podría satisfacer suficientes necesidades en el mundo como para lograr una reducción sustancial de las emisiones de gases de efecto invernadero. Esta transición no solo es viable desde un punto de vista técnico, sino que podría aportar muchas otras ventajas, como nuevos puestos de trabajo. Incluso se ha llegado a sugerir que esta transición podría llevar a una nueva revolución industrial respetuosa con el planeta.

Sin embargo, lo cierto es que el avance hacia esta transición ha sido tan lento y errático que duele. De hecho, en lugar de disminuir, como exige la emergencia climática, el consumo de combustibles fósiles ha seguido aumentando durante las dos primeras décadas del nuevo milenio, con alguna caída puntual. Hasta 2020 no se ha producido una disminución marcada e incluso esta no se ha debido tanto a políticas o consideraciones económicas como a un virus surgido de los márgenes de un bosque en un remoto rincón de la infinita Gaia.

Es evidente que el mundo goza de todos los incentivos para eliminar de forma gradual los combustibles fósiles y avanzar hacia una economía «más verde». Entonces, ¿por qué se avanza tan lentamente?

Esta cuestión, esencial para el futuro del planeta, ha sido abordada una y otra vez por numerosos pensadores importantes. En general, sus respuestas apuntan hacia los sistemas económicos, sobre todo el capitalismo y el lucro, como motivo. El argumento es que un reducido número de corporaciones e individuos, que han obtenido enormes ganancias de los combustibles fósiles, están decididos a impedir la transición a una economía que genere menos carbono para seguir ganando dinero, aun cuando esto conlleve la destrucción del planeta. Naomi Oreskes, Erik Conway, Michael C. Mann y muchos otros han demostrado que las corporaciones energéticas han aprovechado su enorme poder financiero y político para socavar la investigación científica sobre el cambio climático.[271] De manera similar, Nathaniel Rich ha demostrado que en los años setenta y ochenta del siglo XX, cuando los movimientos ecologistas

estadounidenses empezaban a ganar terreno, las compañías petroleras utilizaron su poder político para impedir que el Gobierno del país adoptara políticas que habrían puesto freno al crecimiento del sector de los combustibles fósiles.[272] Naomi Klein ha ido más allá al afirmar que el problema es el capitalismo como sistema global, en especial en su manifestación neoliberal.[273] Ella y muchos otros han demostrado que el libre mercado, por sí solo, nunca fomentará de manera concertada la adopción de las energías renovables: los beneficios de los combustibles fósiles son tan enormes que las grandes empresas del petróleo y el carbón se ven fuertemente incentivadas a oponerse a semejante cambio.

Estos argumentos son persuasivos y están bien fundamentados. No me cabe ninguna duda de que el capitalismo y el neoliberalismo son obstáculos poderosos para una transición energética. Pero también tengo claro que centrarnos tan solo en la economía puede oscurecer ciertos obstáculos para la transición energética que resultan más difíciles de identificar porque no son fáciles de enumerar o cuantificar. Para detectarlos, es necesario ir más allá de la idea de que los combustibles fósiles, en principio, se asemejan a otros recursos generadores de energía. En otras palabras, es necesario identificar las propiedades que hacen que un kilovatio producido por los combustibles fósiles sea *diferente* de la misma cantidad de energía obtenida con paneles solares o aerogeneradores. Y es que los combustibles fósiles se han convertido en el núcleo de la vida moderna no solo porque producen energía, sino también porque la energía que generan interactúa con las estructuras de poder de formas que son específicas a ellos solos. Es ahí donde radica su desconcertante vitalidad.

Si los combustibles fósiles triunfaron sobre otras fuentes de energía en el siglo XIX fue justo porque reforzaban las estructuras de poder. Esto es lo que se desprende del trabajo del historiador Andreas Malm, quien ha demostrado que la narrativa convencional de la Revolución Industrial —que el motor de vapor inventado por James Watt en 1776 supuso el inicio de una rápida transición a una economía del carbón en Gran Bretaña— sencillamente no es cierta. Durante gran parte de esta revolución, el agua siguió siendo la principal fuente de energía

para las industrias británica y estadounidense.

La razón por la que las fábricas que usaban carbón comenzaron a superar a sus competidoras hidráulicas a principios del siglo XIX no fue que este fuera más barato o eficiente. Las fábricas alimentadas por agua eran igual de productivas y mucho más baratas de operar que las de carbón. La maquinaria a vapor se impuso más por razones sociales que técnicas: las fábricas que usaban carbón, por ejemplo, permitían que los propietarios las ubicasen en ciudades con mayor densidad de población, donde era fácil acceder a mano de obra barata. «La máquina de vapor —escribe Malm— era un medio superior para extraer riqueza excedente de la clase trabajadora, porque, a diferencia de la rueda hidráulica, podía instalarse en prácticamente cualquier sitio».[274]

Las características materiales del petróleo hacen que sea aún más potente que el carbón en su capacidad para reforzar las estructuras de poder. Para las clases dominantes, el carbón presentaba un gran inconveniente: tenía que ser extraído por un gran número de mineros en condiciones que garantizaban su radicalización, motivo por el cual se hallaron siempre a la vanguardia de los movimientos obreros a finales del siglo XIX y principios del XX. Como ha demostrado Timothy Mitchell, esta fue una de las razones por las que las élites angloamericanas decidieron trazar una transición del carbón al petróleo como principal fuente de energía mundial. Al contrario que aquel, la extracción y el transporte del petróleo no precisan de un gran número de trabajadores.[275] Libera el capital de obstáculos locales, permitiéndole moverse por el mundo a su antojo.

En resumen, desde el principio los combustibles fósiles han estado interconectados con la vida humana de formas que tienden a reforzar el poder de las clases dominantes. Esta dinámica se expresa a la perfección con el doble sentido de la palabra inglesa *power*, que combina la idea de energía en cuanto que «fuerza de la naturaleza» con la de poder como «relación entre humanos, autoridad, estructura de dominación».[276] Por otro lado, la energía derivada de fuentes como el sol, el aire y el agua está imbuida de un inmenso potencial liberador. En principio, cada casa, granja y fábrica podrían desligarse de la red mediante la generación de su propia energía. Ya no se

necesitarían largas líneas eléctricas y gigantescos buques cisterna, propensos a fugas, para el transporte de la energía; los obreros ya no tendrían que trabajar en minas subterráneas ni en desiertos remotos y mares agitados; no serían necesarias las largas cadenas de suministro que exigen los combustibles fósiles.

Estas virtudes ya resultaban evidentes a principios del siglo XIX. En 1824, el ingeniero hidráulico y visionario Robert Thom abogó por la fabricación a base de agua para la ciudad escocesa de Greenock con estas palabras: «Ustedes no tendrían aquí máquinas de vapor vomitando humo por doquier y contaminando la tierra y el aire en kilómetros a la redonda, sino, por el contrario, el puro "arroyo de la montaña", fluyendo ante ustedes en una profusión sin fin, trayendo consigo frescor, salud y vigor».[277]

Para Thom, al igual que para numerosos ambientalistas de hoy, la energía verde era la materia de sueños utópicos, y ese era justo el problema. La investigación de Andreas Malm muestra que uno de los motivos por los que las máquinas de vapor ganaron a las máquinas impulsadas por agua fue que los derechos de agua eran bienes comunales y los propietarios de las fábricas debían llevar a cabo complejas negociaciones para adquirirlos. Estos tratos precisaban de una «*energía emocional* de la cual los usuarios del vapor estaban completamente dispensados».[278] Por el contrario, «con una máquina y una caldera, el dueño de la fábrica podía hacer lo que él quisiera, prácticamente sin trabas ni impedimentos».[279]

Así pues, para los propietarios de las fábricas, una de las grandes ventajas de las máquinas de vapor sobre las máquinas impulsadas por agua era que su fuente de energía —el carbón— podía adquirirse para uso exclusivo de una manera que el agua no permitía. Dado que los ríos y el viento circulaban sin cesar por el paisaje, no podían cortarse, transportarse y almacenarse como propiedad privada.[280]

En definitiva, el vapor, y por tanto el carbón, ganó frente al agua precisamente porque empoderaba a las clases dominantes y se adaptaba mejor al régimen de propiedad que estas preconizaban.

El potencial liberador de las energías renovables tiene también una dimensión internacional importantísima: de adoptarse a gran escala, podrían transformar y hasta revolucionar el actual orden mundial. Los

países ya no tendrían que depender de los impredecibles petroestados; ya no tendrían que reservar gran parte de su presupuesto anual para pagar el petróleo; ya no tendrían que preocuparse de si su suministro de energía se ve interrumpido por guerras o revoluciones en países distantes, y, tal vez lo más importante, ya no tendrían que supeditarse a las superpotencias para mantener abiertos los canales marítimos por los que han de pasar los petroleros.

¿Por qué, pues, el mundo se muestra tan reacio a aceptar esta perspectiva? ¿Quién no acogería con agrado estos cambios?

Es obvio que a petroestados como Arabia Saudí y Brunéi les interesa que prosiga la economía mundial de los combustibles fósiles, por la sencilla razón de que sus economías dependen de ella. Pero, tal y como sucede con el carbón, la propia naturaleza del petróleo hace que se interrelacione con las jerarquías globales del poder de otras formas menos evidentes, con intereses creados que no son ni económicos ni fáciles de cuantificar. Esto se debe a otro aspecto de la materialidad del petróleo: el simple hecho de que debe transportarse por barco o a través de oleoductos desde su punto de extracción. De ahí surge una dinámica geopolítica que nos lleva de vuelta a los conflictos en torno al clavo y la nuez moscada.

---

[271] *Cf.* Naomi Oreskes y Eric Conway, *Merchants of Doubt: The Denial of Global Warming*, Nueva York: Bloomsbury, 2010 [trad. cast. *Mercaderes de la duda. Cómo un puñado de científicos ocultaron la verdad sobre el calentamiento global*, Madrid: Capitán Swing, 2020, trad. de José Manuel Álvarez Flórez].

[272] *Cf.* Nathaniel Rich, *Losing Earth: A Recent History*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2019 [trad. cast. *Perdiendo la Tierra. La década en que podríamos haber detenido el cambio climático*, Madrid: Capitán Swing, 2020, trad. de Victoria Pradilla Canet].

[273] *Cf.* Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Nueva York: Knopf, 2014, pp. 64-95 [trad. cast.: *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Barcelona: Paidós, 2019, trad. de Albino Santos Mosquera].

[274] Andreas Malm, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres: Verso, 2016, p. 66. [trad. cast.: *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*, Madrid: Capitán Swing, 2020, trad. de Emilio Ayllón Rull].

[275] *Cf.* Timothy Mitchell, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, Londres: Verso, 2011.

[276] Malm, *Fossil Capital*, p. 12.

[277] *Ibid.*, p. 55.

[278] Palabras de Louis C. Hunter en *A History of Industrial Power in the United States, 1780-1930*, vol. 1, citadas por Malm, p. 64.

[279] Hunter, citado por Malm, p. 63.

[280] Malm, p. 63.

09

Puntos de estrangulamiento

El hecho de que Gaia, en su encarnación monstruosa, decidiera distribuir los combustibles fósiles de manera muy desigual por la Tierra ha sido clave para la emergencia del orden geopolítico actual. Desde una perspectiva vitalista, podría decirse que las guerras del siglo XX las ganó la energía fosilizada de la materia botánica en igual medida que ciertos grupos de humanos.

Durante la Primera Guerra Mundial, la falta de petróleo de Alemania constituyó una enorme desventaja frente a los Aliados y en buena medida aseguró su derrota. La escasez de petróleo anuló a efectos prácticos las ventajas tecnológicas de las que Alemania disfrutaba al comienzo de la guerra; por ejemplo, a pesar de contar con una importante flota, no pudo utilizar eficazmente su armada porque los buques alimentados con carbón necesitaban repostar cada once días. En cambio, el suministro garantizado de petróleo estadounidense otorgó una ventaja tan grande a Gran Bretaña y Francia que «se podría afirmar con justicia que los aliados occidentales ganaron la guerra gracias a los petroleros».[281] No en vano se decía de la Primera Guerra Mundial que Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos habían llegado flotando «hasta la victoria en un mar

de petróleo».[282]

En la Segunda Guerra Mundial, la escasez de petróleo tuvo aún mayor peso en la derrota de las potencias del Eje. La Luftwaffe alemana se vio obligada a depender de combustibles sintéticos derivados del carbón, que no podían producir la energía de alto octanaje necesaria para los motores aeronáuticos de alta compresión. «Si la Luftwaffe perdió la batalla de Inglaterra, fue en gran medida por la inferioridad de los motores de la aviación alemana».[283] La escasez de petróleo también determinó la estrategia bélica de Alemania: con el fin de apoderarse de los yacimientos petrolíferos del Cáucaso, su ejército avanzó por el este en la Unión Soviética en 1942, lo que lo condujo a una derrota en Stalingrado de la que nunca llegó a recuperarse. La invasión japonesa de las Indias Orientales Holandesas estuvo igualmente forzada por su falta de petróleo.[284]

En resumen, a lo largo del siglo XX el acceso al petróleo se convirtió en el eje de la estrategia geopolítica global: para una gran potencia, garantizar u obstaculizar el flujo de petróleo era como apretar con el pulgar la yugular de sus adversarios. Durante la primera parte del siglo XX, el garante de este flujo era Gran Bretaña. Tras la Segunda Guerra Mundial, el testigo pasó, junto con una serie de bases navales británicas, a Estados Unidos. El papel de garante de los flujos mundiales de energía sigue siendo crucial para el dominio estratégico de este país y su posición hegemónica mundial.

En la actualidad, tal y como ha señalado Elizabeth DeLoughrey, «la política energética de Estados Unidos está cada vez más militarizada y garantizada por la Armada, la mayor fuerza marítima del planeta».[285] En palabras del historiador Michael Klare, la guerra de Irak de 2003 supuso la transformación del Ejército estadounidense en «un servicio mundial de protección del petróleo, guardando oleoductos, refinerías e instalaciones de carga en Oriente Medio y otros lugares».[286]

Cabe señalar que el valor estratégico de controlar los flujos de petróleo solo guarda una relación tangencial con las necesidades energéticas de Estados Unidos. En la misma época en que su ejército se convertía en «un servicio mundial de protección del petróleo», el país iba camino de reducir su dependencia de las importaciones de crudo. Pero que ahora sea autosuficiente en combustibles fósiles no ha

reducido de ninguna manera la importancia estratégica del petróleo como instrumento para la proyección de su poder; es la capacidad de *negar* el suministro de energía a sus rivales lo que posee una importancia estratégica crucial.

La arquitectura geopolítica del petróleo sirve de respaldo a otro importante activo estadounidense: el sistema del petrodólar, descrito como el «segundo pilar» del dominio estadounidense en el mundo y como «la mano oculta de su hegemonía».[287]

El petrodólar surgió de la agitación geopolítica durante la posguerra y de las luchas estratégicas de la Guerra Fría. En 1974, un grupo de naciones árabes impuso un embargo petrolero en represalia por el apoyo de Estados Unidos a Israel durante la guerra del Yom Kipur. En respuesta, el presidente Richard Nixon envió a su secretario del Tesoro, William Simon, a Arabia Saudí en una misión de vital importancia. Simon iba a ofrecer garantías de seguridad, así como acceso preferencial a los bonos del Tesoro estadounidenses, a cambio de que el país del golfo se comprometiera a efectuar todas sus ventas de petróleo en dólares. La misión tuvo éxito y, dado el peso de Arabia Saudí en el mercado mundial del crudo, las demás naciones productoras tuvieron que empezar a vender en dólares. En consecuencia, todo país que compre petróleo primero debe comprar dólares, y este ciclo se ha convertido en una de las bases de la economía estadounidense contemporánea.

El sistema de petrodólares cimenta la economía estadounidense de otra forma clave: Arabia Saudí contribuye a financiar la deuda del Gobierno federal mediante la compra de grandes cantidades de bonos del Tesoro. Todavía se desconoce con exactitud cuánta deuda estadounidense está en manos de Arabia Saudí, ya que en el curso de las negociaciones de 1974 el rey Faisal logró obtener la promesa de que dicha cifra se mantendría en secreto. Pero es probable que ascienda a alrededor de un billón de dólares: en 2016 el Gobierno saudí amenazó con vender 750.000 millones de dólares en bonos del Tesoro si el Congreso aprobaba un proyecto de ley que habría permitido que el reino pérsico fuera considerado responsable de los ataques del 11 de septiembre de 2001. Ni que decir tiene que el proyecto de ley no se aprobó.

Se ha dicho que el régimen del petrodólar «es en muchos aspectos más importante que la superioridad militar estadounidense».[288] No es de extrañar, por tanto, que el Gobierno norteamericano haya demostrado una y otra vez que defenderá con firmeza dicho régimen. Que Sadam Huseín comenzara a comerciar con petróleo en monedas distintas del dólar no fue la menor de sus ofensas. Bajo Hugo Chávez, Venezuela también se desvió del sistema de los petrodólares, lo cual podría explicar por qué Estados Unidos ha insistido tanto en lograr un cambio de régimen en ese país.

En resumen: un debilitamiento del régimen del petrodólar implicaría la pérdida de un activo estratégico y financiero irreemplazable para Estados Unidos.

El hecho de que el petróleo esté distribuido de manera desigual y haya que transportarlo a través de los océanos significa que su flujo se puede modificar con relativa facilidad ejerciendo presión sobre ciertos puntos de estrangulamiento marítimos. Y da la casualidad de que el más importante de estos cuellos de botella se halla en el océano Índico, porque una de las peculiaridades de Gaia, no muy distinta de la que la llevó a conceder a las Molucas sus volcanes y bosques, también la llevó a sumergir gran parte del área alrededor del golfo Pérsico bajo un mar somero que fue expandiéndose y contrayéndose periódicamente de una manera idónea para el depósito de materia vegetal.[289]

Como resultado, la región ahora posee las mayores reservas de petróleo y gas del planeta: al igual que los bosques de la cuenca del océano Índico dieron lugar a algunos de los productos más valiosos de la Edad Moderna, sus precursores, en forma fosilizada, continúan cimentando la economía mundial hasta nuestros días. De los diez países exportadores de petróleo más importantes del mundo, cinco se encuentran en esta región. Para llegar a los consumidores, sus exportaciones de energía deben pasar por un puñado de cuellos de botella marítimos. Los más importantes son el estrecho de Ormuz (a través del cual fluye el 40 por ciento de las exportaciones mundiales de petróleo) y el estrecho de Malaca, vital para su transporte a China, Corea del Sur, Japón y Taiwán, una región que representa un segmento de la economía mundial mayor que Europa o Norteamérica.

Otros dos lugares de gran importancia estratégica, debido a su posición en las principales rutas marítimas, son el extremo sur y el Cuerno de África.

No es casualidad, claro está, que estos sean los lugares precisos por los que las potencias coloniales europeas luchaban cuando las materias primas más importantes del océano Índico eran el clavo, la nuez moscada y la pimienta. Los portugueses entendieron muy pronto que podrían controlar el comercio en la región si se apoderaban de los canales por donde las venas del océano Índico se estrechan hasta formar puntos vitales. A mediados del siglo XVI tenían los pulgares cerca de todos ellos, con bases en Ormuz, Malaca, Socotra, la punta de África y Macao, que domina otro canal crucial en lo estratégico: la entrada al río de las Perlas. La capital asiática de Portugal, Goa, se asemejaba al centro de una telaraña, unida a cada puesto de avanzada por un hilo invisible.

Sobre esta base, en el siglo XVII los holandeses se hicieron con Malaca y Ormuz, y establecieron una colonia importante en el cabo de Buena Esperanza. Durante los dos siglos siguientes, los británicos endurecieron aún más el control occidental sobre el océano Índico colonizando la India, Adén, la península malaya, Sudáfrica y Hong Kong. Con cada transición hubo pequeños ajustes de ubicación —Singapur reemplazó a Malaca y Hong Kong a Macao como puerto de control del río de las Perlas—, pero, en general, llama la atención la coherencia con que se han mantenido las continuidades geopolíticas creadas por la peculiar forma en que Gaia moldeó el océano Índico.

Hoy en día, ninguno de los puntos de estrangulación del océano Índico se halla bajo control directo occidental; Hong Kong fue el último de ellos. Pero ya no son imprescindibles, puesto que son los militares estadounidenses quienes ahora vigilan los cuellos de botella de la región desde un «imperio de bases» que se extiende desde Guam y Diego García hasta un denso mosaico de instalaciones en Oriente Medio.[290]

Puede que este imperio esté bajo control estadounidense en la actualidad, pero es el producto de cientos de años de esfuerzo combinado de los occidentales desde el siglo XVI. ¿Qué pasaría con esta vasta estructura estratégica si se produjera una transición rápida a escala mundial hacia formas de energía que no precisaran de

transporte a través de los océanos? La respuesta es obvia: su valor se reduciría enormemente. China, India, Japón y otras grandes economías asiáticas no tendrían que preocuparse por el estrecho de Ormuz o Malaca, sino que generarían energía en su propio suelo. Una de las grandes ventajas de las energías renovables, desde una perspectiva ecológica, es que no necesita transportarse por mar. Pero ese aspecto de su materialidad es justo su mayor inconveniente desde un punto de vista estratégico: las energías renovables no fluyen de una manera que resulten vulnerables a las potencias marítimas.

La posibilidad de que la India o China satisfagan todas sus necesidades energéticas a partir de energías renovables es, en el mejor de los casos, lejana. Sin embargo, ambos países tienen motivos estratégicos y económicos claros para avanzar cuanto antes en esa dirección. Esta es, sin duda, una de las razones por las que China se ha convertido tan rápido en líder mundial del sector: hoy es con mucho el mayor importador de crudo del mundo y, a la larga, esa es su mayor vulnerabilidad estratégica.[291]

La misma lógica se aplica a la inversa con relación a las potencias marítimas dominantes a nivel mundial, es decir, a Estados Unidos y sus aliados anglosajones. Si bien las implicaciones geopolíticas de la economía petrolera han incentivado a la India, China y tantos otros a pasarse a las energías renovables, también han creado intereses puramente estratégicos (en contraposición a los económicos) en la economía de los combustibles fósiles para las potencias dominantes. En pocas palabras, los combustibles fósiles son la base sobre la que descansa la hegemonía estratégica anglosajona.

El resultado neto es un mundo patas arriba. Cinco siglos de historia —desde las rivalidades geopolíticas por el control del clavo, la nuez moscada y la pimienta— han hecho que los países más «avanzados» del mundo tengan un interés estratégico en perpetuar el régimen global de combustibles fósiles. Por el contrario, la misma historia ha provocado que las potencias emergentes, como China y la India, tengan un importante incentivo estratégico para pasarse a las energías renovables.

Ternate y Tidore, las islas que durante milenios fueron el centro del comercio mundial del clavo, están dominadas por bellos conos

volcánicos que alcanzan más de mil metros de altura. Desde el aire, cuando se sobrevuela el estrecho canal que las separa, las dos islas ofrecen una vista impresionante, con sus volcanes gemelos alzándose sobre el agua turquesa y sus imponentes cráteres rodeados por un halo de nubes. El denso verdor de sus laderas solo se ve interrumpido por las líneas oscuras de la lava solidificada y los techos de color rojizo de los pintorescos y minúsculos asentamientos que se aferran a sus faldas.

La apariencia idílica de las islas no es el menor de los motivos por los que cuesta creer que fueran fundamentales para la historia mundial; a primera vista parecen ajenas al sucio paso del tiempo.

Luego está la cuestión de su lejanía. En una época de distancias cada vez más cortas, sigue siendo difícil llegar a Ternate y Tidore. Se hallan separadas de la capital de Indonesia por dos zonas horarias y unos 3.500 kilómetros. Se tarda semanas en llegar a ellas por mar desde Yakarta. Hay pocos vuelos y la mayoría exigen cambiar de avión en el norte o el sur de la isla de Sulawesi (Célebes), bien en Manado, bien en Makassar.

Si alguna vez hubo una periferia, alejada de verdad de los grandes centros mundiales de la historia, ¿dónde estaría sino aquí?

Sin embargo, estas islas de las especias ejercieron una influencia tan colosal en el imaginario occidental que todos los navegantes europeos de la Edad Moderna tenían el punto de mira puesto en ellas. Los portugueses llegaron a Ternate en 1512 y fue allí donde construyeron el primer fuerte europeo de las Molucas, en 1522. Originalmente llamado São João Baptista de Ternate, ahora es conocido como Benteng (Fuerte) Kastela.

A lo largo del siglo XVI, el fuerte de São João Baptista de Ternate sería uno de los ejes de la geopolítica mundial. Una serie de luminarias europeas franquearon sus muros. San Francisco Javier llegó desde Goa en 1547 y una de sus conversas, una reina rebelde llamada Nukila, se convirtió en una figura legendaria no solo en las Molucas (donde se la conoce como Rainha Buki Raja), sino también en Europa: John Fletcher, dramaturgo de la época del rey Jacobo, se inspiró en ella para escribir una obra en 1647 titulada *La princesa de la isla*. Otro visitante que llegó a Ternate vía Goa fue Luis de Camões, autor de la epopeya nacional portuguesa, *Los lusiadas*, en la que los nombres de las islas se invocan en estas líneas:

> Ve a Tidore, a Ternate, y [a] la ferviente
> cumbre que de sí arroja llamaradas.[292]

El poder del clavo, así como la importancia geopolítica de las Molucas en los siglos XVI y XVII, también resulta patente en las fortificaciones en ruinas que se encuentran dispersas por toda Ternate y las islas circundantes. Es muy posible que no haya rincón de la Tierra que contenga tal concentración de castillos de la Edad Moderna.[293] Construidos por los portugueses, los españoles y los holandeses, los restos de estas defensas dan testimonio elocuente de las asombrosas energías que antaño generaba la rivalidad por las especias.

Lo pintoresco de las ruinas no disimula el propósito con el que fueron construidas: reducir las islas a lo que Giorgio Agamben llama «estados de excepción». A lo largo de los siglos, desde estas obras defensivas surgieron una oleada tras otra de violencia que envolvieron a los habitantes de las islas. Hasta el día de hoy, el fuerte Kastela de Ternate está asociado de manera indisoluble con un asesinato que tuvo lugar en 1570, cuando los portugueses atrajeron al lugar al sultán reinante en Ternate y lo mataron. Los enfurecidos isleños asediaron el lugar durante cinco años y al cabo obligaron a los portugueses a retirarse.

En la actualidad, un monumento en el centro de la fortaleza en ruinas conmemora estos acontecimientos. El zócalo tiene cuatro caras, cada una de las cuales presenta un mural bajograbado: uno de ellos representa al sultán mientras lo apuñala por la espalda un soldado portugués; en otro, una fila de soldados portugueses humilla la cabeza ante las espadas de los isleños.

Sin embargo, lo más llamativo del monumento es la figura que se asienta sobre el elevado zócalo: una escultura rosa y amarilla de un clavo de olor.

Al principio la estructura causa extrañeza, pues no es frecuente que un icono botánico protagonice un monumento histórico. Pero el efecto general es de una rara emotividad precisamente por lo inesperado: al elevar el clavo por encima de las escenas humanas representadas en el zócalo, el monumento coloca una entidad no humana en el centro de la historia de Ternate. Reconoce así el papel de la flora en la configuración de la historia del océano Índico.

La importancia geopolítica de la cuenca del océano Índico se debe en gran medida a las concentraciones de población que la rodean: aproximadamente tres de cada cinco personas del planeta viven en un país bañado por sus aguas. Es posible que la situación fuera parecida en los siglos XVI y XVII. De hecho, es más que probable que el único momento en que la población mundial se distribuyó de otra forma fuera cuando Europa atravesó un período fenomenal de expansión demográfica durante el largo siglo XIX.

FIGURA 4.
Monumento coronado por un clavo de olor en el fuerte Kastela, en la isla de Ternate.
(Fotografía del autor).

La cuenca del océano Índico también ha sido, a lo largo de la historia, el escenario clave de la actividad económica mundial. Una vez más, al igual que con la distribución de la población, no fue así en el siglo XIX y durante gran parte del XX, cuando el centro de gravedad económico del planeta se trasladó al Atlántico. Pero las tornas cambiaron a finales del siglo XX y el océano Índico vuelve a ser el

principal terreno de juego de la actividad económica mundial: «Un tercio de la carga a granel del mundo, el 50 por ciento del tráfico mundial de contenedores y el 70 por ciento del crudo y los productos del petróleo pasan por las vías marítimas del océano Índico».[294]

No obstante, tradicionalmente la fabricación también se concentraba en esta región, y en especial en la India y China. En esto el mundo también está volviendo a la norma histórica, lo que ha provocado ciertos paralelismos llamativos entre la Edad Moderna y la actual, sobre todo en lo que respecta a la geopolítica y el comercio. Consideremos, por ejemplo, el fenómeno conocido como «revolución logística».[295]

La logística, que en origen era un concepto militar, se ha vuelto tan básica para las prácticas comerciales que ha llevado la fusión entre guerra y comercio a cotas inimaginables. La revolución logística arrancó con la invención del contenedor de transporte marítimo, una innovación militar estadounidense de la Segunda Guerra Mundial. Los contenedores pasaron al uso comercial en los años cincuenta y, en las décadas siguientes, fueron críticos a la hora de posibilitar la expansión asombrosa del comercio transoceánico. En 1973, se transportaban por barco 4 millones de contenedores estándar; en 2010 esa cifra había ascendido a 560 millones. Hoy, el 90 por ciento de todo el comercio mundial y el 95 por ciento de la carga con destino a Estados Unidos se mueven por barco.

Esta evolución se ha visto acompañada de cambios igual de drásticos en los procesos de producción: las fábricas hoy ya no se encuentran en puntos concretos, sino que consisten en cadenas de suministro que se extienden por todo el planeta y se coordinan mediante logística de minuto en minuto para responder de forma instantánea a las fluctuaciones en la demanda. No en vano, una empresa de mensajería líder lanzó este lema: «La logística es la fuerza que hace posible la economía moderna».

Pero estas largas cadenas de suministro también hacen que la economía moderna sea mucho más vulnerable a las perturbaciones y esto, a su vez, ha llevado a crear unos imperativos de seguridad centrados en las llamadas «ciudades logísticas», según un modelo pionero probado por primera vez en Dubái.

La típica «ciudad logística» está formada por un centro de

distribución de alta seguridad con personal controlado con mano de hierro. Así, Dubai Logistics City, que abrió sus puertas poco después del inicio de la «guerra contra el terrorismo» liderada por Estados Unidos, ofrece un refugio militarizado y seguro a las corporaciones, al tiempo que niega a los trabajadores hasta los derechos más básicos; todo ello en nombre de la seguridad.

Basra Logistics City es un ejemplo aún mejor de este nuevo tipo de espacio urbano. La ciudad se encuentra cerca del único puerto de aguas profundas de Irak, Umm Qasr, que durante mucho tiempo ha sido un punto de gran importancia estratégica. Tras el inicio de la segunda guerra de Irak, en 2003, se convirtió en el embudo a través del cual se abastecía a las fuerzas estadounidenses. También fue la sede de Camp Bucca, que en muchos sentidos fue el precursor de Abu Ghraib: llegó a ser el mayor centro de detención militar de Estados Unidos en Irak, con veintidós mil prisioneros.

Camp Bucca se traspasó a Irak en 2010, que poco después lo rebautizó como «Basra Logistics City». Esta ciudad es hoy uno de los nodos petroleros más grandes del mundo y está dirigido por una corporación estadounidense exenta de todos los impuestos y tasas de sociedades. La compañía también tiene derecho a emplear en exclusiva personal extranjero, pocos de cuyos miembros disfrutan de derechos. Como no podía ser de otro modo, la ciudad se encuentra fuertemente fortificada y estrechamente vigilada, y (como sucede con la mayoría de las ciudades logísticas) su protección corre a cargo de empresas de seguridad privada.

El modelo de ciudad logística está cada vez más presente en Norteamérica: los trabajadores de los principales centros logísticos, como Oakland y Vancouver, también deben pasar por controles de seguridad muy extensos (y con un sesgo racial) y se ven obligados a renunciar a muchos de sus derechos. En efecto, allá donde se levantan, las ciudades logísticas son «estados de excepción» ajenos al Estado de derecho normal. Resulta irónico que muchas de estas ciudades, como Dubái, Basora, Singapur u Oakland, también sean excepcionalmente vulnerables al cambio climático.

Las «ciudades logísticas» modernas pueden ser nuevas en apariencia, pero, por supuesto, descienden en línea directa de los fuertes de esclavos, puestos comerciales y «ciudades corporativas» de

las compañías de las Indias Orientales tanto inglesa como holandesa. De hecho, constituyen la apoteosis de aquella máxima de Jan Coen: «No hay guerra sin comercio ni comercio sin guerra». En efecto, el estado de excepción impuesto en las islas Molucas por los colonizadores europeos poco a poco se está extendiendo por todo el mundo.

No es casualidad que la ciudad logística naciera en Asia; durante las últimas tres décadas, la región del océano Índico ha sido testigo de un aumento fenomenal tanto del comercio como de los conflictos. Basta echar un vistazo a un mapa para ver que la mayoría de los más mortíferos del mundo se dan alrededor de las costas del océano Índico.[296] Muchos de los ejércitos que crecen más rápidamente hoy en día también se encuentran en esa región, como los de Arabia Saudí, India, Omán e Indonesia.

Aún más sorprendente es la lista de países que más gastan en sus fuerzas armadas con relación a sus medios: está encabezada por Omán e incluye varios países de la cuenca del océano Índico. Pero la expansión militar en la región tampoco está limitada a los países que allí se encuentran. Estados Unidos cuenta con numerosas bases en esas aguas y China también está ampliando su presencia a toda velocidad. En efecto, la región se ha convertido tanto en campo de batalla como en taller de trabajo esclavo y, por triste que resulte, es probable que los procesos que lo han provocado no hagan más que agudizarse en los próximos años.

Es difícil no llegar a la conclusión de que la cuenca del océano Índico es en la actualidad el principal escenario de la crisis planetaria.

El debate sobre el cambio climático, como todos los demás aspectos de la crisis planetaria, tiende a verse dominado por la cuestión del capitalismo y otros problemas económicos; la geopolítica, el imperio y las cuestiones de poder apenas tienen cabida. Una razón es que el ciudadano moderno se ha convertido, casi de forma inconsciente, en un *Homo economicus*. «La influencia de la economía no solo se ha extendido por todo el mundo —escribe el filósofo económico Jean Dupuy—, sino que se ha apoderado de nuestras propias formas de pensar sobre el mundo».[297]

La preponderancia de la economía en el imaginario moderno ha

avanzado hasta el punto de que el capitalismo es visto como el principal motor de la historia moderna, mientras que la geopolítica y el imperio se consideran sus efectos secundarios. Sin embargo, es obvio que la era de las conquistas militares occidentales precede en siglos a la aparición del capitalismo. De hecho, fueron estas conquistas y los sistemas imperiales que surgieron a su paso los que promovieron y posibilitaron el ascenso de lo que ahora llamamos capitalismo hasta su posición dominante. «El genocidio de los pueblos amerindios —se ha dicho— fue el inicio del mundo moderno en Europa: sin el expolio de América, Europa jamás habría dejado de ser el patio trasero de Eurasia, continente que abrigaba, durante la "Edad Media", a civilizaciones inmensamente más ricas [...]. Sin el saqueo de las Américas, no existiría el capitalismo ni habría existido más tarde la Revolución Industrial; por tanto, tal vez tampoco existiría el Antropoceno».[298]

Como evidencia este pasaje, el colonialismo, el genocidio y las estructuras de violencia organizada fueron los cimientos sobre los que se construyó la modernidad industrial. «La guerra es el padre de todas las cosas», dijo Heráclito, y numerosas pruebas demuestran que esto también fue aplicable durante la Revolución Industrial, de la cual la industria armamentística británica fue un motor importante.

Debido a su insaciable apetito por el armamento y los buques de guerra, el Gobierno británico desempeñó un «papel importante en la creación y el uso de los avances más emblemáticos de la Revolución Industrial, como la máquina de vapor, el revestimiento de cobre y la fabricación de piezas intercambiables».[299] Los fabricantes de armamento con relaciones estrechas con el Estado también tuvieron un papel fundamental en la promoción del cambio tecnológico: muchas innovaciones clave nacieron en sus fábricas e incluso aportaron los fondos para el trabajo de innovadores como Priestley, Boulton, Watt y Keir.[300]

Por supuesto, los primeros constructores del imperio, como Jan Coen, entendieron a la perfección la relación vital entre guerra y comercio. No fue hasta el siglo XVIII cuando esta relación se vio oscurecida por el mito liberal que consideraba la guerra y la conquista aberraciones sin nada que ver con lo que ahora llamamos economía. De hecho, como señala la historiadora Priya Satia: «La violencia

cometida en el extranjero, al servicio de la expansión imperial, fue fundamental para crear la modernidad capitalista».[301] Las guerras interminables de hoy muestran que las cosas no han cambiado tanto.

Otro de los mitos más arraigados que rodean al capitalismo es la creencia de que las características esenciales de la economía de mercado surgieron de avances históricos endógenos a las regiones centrales de Europa. Igual de arraigada se halla la idea de que el capitalismo representa una ruptura radical con el pasado feudal de Europa al basarse en el trabajo libre en lugar de hacerlo en mano de obra forzosa, y de ahí su potencial para el progreso y la innovación.

La aniquilación de estos supuestos es uno de los mayores logros de lo que Cedric J. Robinson identificó como la tradición radical negra. A partir de W. E. B. Du Bois, los pensadores de esta corriente han demostrado una y otra vez que la conquista colonial, la esclavitud y la raza fueron esenciales para el surgimiento del capitalismo como sistema. Según Robinson, la esclavitud masiva de amerindios y africanos que comenzó en el siglo XVI fue en realidad una amplificación de las prácticas preexistentes de Estados como Venecia, Génova, Portugal e Inglaterra, que llevaban mucho tiempo traficando con esclavos desde las periferias de Europa: Irlanda, Europa oriental, el Cáucaso, los territorios eslavos, *etc.* Con la conquista de América, esos patrones de esclavitud mutaron en sistemas mucho más grandes, complejos y brutales que afectaban principalmente a amerindios y africanos: fue su trabajo, extraído a la fuerza en los confines de minas y plantaciones, el que produjo los metales preciosos y las mercancías —azúcar, alcohol, tabaco, algodón y demás— que posibilitaron el surgimiento del capitalismo en los siglos XVIII y XIX. «Sea cual sea el punto de vista que uno elija —escribe Robinson—, la relación entre la fuerza de trabajo esclava, la trata y el entrelazado de las primeras economías capitalistas resulta evidente. Fueran cuales fueran las alternativas, la cuestión sigue siendo que, históricamente, la esclavitud fue una base decisiva para el capitalismo».[302]

El término que Robinson usó para describir este sistema de producción global y racialmente sesgado era «capitalismo racial», y la reelaboración de las islas de Banda por parte de la VOC tras la masacre de 1621 ilustra con instructiva claridad la conveniencia de semejante término.[303]

De la naturaleza fundamentalmente capitalista de la VOC no hay lugar a dudas: fue una de las primeras sociedades anónimas de responsabilidad limitada del mundo, tenía un sistema de contabilidad de lo más desarrollado y adoptaba con rapidez las nuevas tecnologías; era, en todos los sentidos, una entidad impulsada por formas capitalistas de racionalidad en su búsqueda de beneficio.[304] La remodelación de la economía y la sociedad de las Banda por parte de la compañía fue en todo coherente con su papel de pionera del capitalismo: el sistema que puso en marcha en el archipiélago fue una forma temprana de agricultura industrializada, «combinando capital, tierra, mano de obra y tecnología en una mezcla racionalizada con el fin de lograr una producción agrícola rentable y a gran escala».[305]

Sin embargo, esta forma de racionalidad económica dependía de la conquista armada, la eliminación de los nativos y la creación de una estructura social racializada similar a la de las colonias europeas en las Américas, con una minoría dominante de ascendencia europea que gobernara sobre una mayoría de asiáticos esclavizados. El papel del trabajo no libre en el funcionamiento de esta economía racionalizada no puede explicarse de forma alguna como un arcaísmo o un remanente del pasado; no solo fue un aspecto fundacional del proyecto, sino un signo, precisamente, de su modernidad. La versión bandanesa del «capitalismo racial» cambiaría con el tiempo a medida que la minoría dominante se fue hibridando, pero su estructura básica perduró casi dos siglos y medio, hasta bien entrada la Edad Contemporánea, es decir, hasta 1868, cuando la esclavitud fue prohibida en las Indias Orientales Holandesas.[306]

La historia de las islas de Banda constituye un importante recordatorio del lugar que la conquista y el dominio geopolítico ocupan en la historia del capitalismo. Las primeras sociedades anónimas, como la VOC y la EIC, eran entidades que aunaban las funciones de guerra y comercio de acuerdo con la famosa máxima de Jan Coen. Esta combinación de funciones se vio reforzada cuando el capitalismo desarrolló una doctrina económica formal en la ideología del «libre comercio». Este conjunto de ideas supone una ideología tanto geopolítica como económica: ha servido de justificación para el conflicto armado desde la primera guerra del Opio hasta nuestros días. Sus defensores no ven contradicción alguna entre su creencia en la

autonomía absoluta de los libres mercados y su aceptación de la intervención estatal en forma de guerra. El capitalismo es, y siempre ha sido, una economía de guerra, rescatada una y otra vez del derrumbe por conflagraciones geopolíticas, como sucedió después de la Gran Depresión.

En resumen, el capitalismo nunca fue endógeno de Occidente: las conquistas coloniales de Europa y la esclavitud masiva de amerindios y africanos fueron esenciales para su formación. Tampoco se basaba principalmente en el trabajo libre, ni siquiera en los siglos XIX y XX, cuando muchas de las materias primas que precisaban las fábricas occidentales eran producidas por trabajadores no blancos en condiciones coercitivas, si no de esclavitud absoluta. A fin de cuentas, fue el dominio militar y geopolítico de los imperios occidentales lo que permitió que pequeñas minorías ejercieran el poder sobre vastas multitudes: sobre sus cuerpos, su trabajo, sus creencias y, no menos importante, sus entornos. En ese sentido, es el capitalismo lo que constituyó un efecto secundario del imperio, como se ve a todas luces en la reelaboración de las islas de Banda por parte de la VOC.

Así pues, ¿por qué el capitalismo se abstrae tan a menudo de sus contextos geopolíticos más amplios? Cedric Robinson sugiere, de forma indirecta, que «la preocupación del radicalismo occidental por el capitalismo como sistema» es una forma de evitar la verdadera «maldad». La implicación, creo, es que el discurso intelectual y académico occidental está configurado de modo que resulta más fácil hablar de sistemas económicos abstractos que abordar el racismo, el imperialismo y las estructuras de violencia organizada que sostienen las jerarquías globales de poder.[307]

El diagnóstico de Robinson tiene que ver directamente con la bibliografía cada vez más abundante que coloca al capitalismo en el centro de la crisis planetaria: esto, en cierto sentido, supone una nueva iteración de una tradición radical occidental que asumió hace mucho, en palabras de Cedric Robinson, que «los procesos sociales e históricos que importan» son endógenos de Occidente.[308] Así, por ejemplo, a menudo se dice que «es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo».[309] Es revelador que este aforismo haya alcanzado el estatus de sabiduría popular, pues apenas hace falta un momento de reflexión para advertir que es manifiestamente falso. La

mayoría de la población mundial no ha vivido en sociedades capitalistas durante gran parte del siglo XX. Incluso en Occidente, el funcionamiento normal del capitalismo se vio años suspendido durante las dos guerras mundiales. Lo que nunca se ha suspendido, desde el siglo XVI, son las dinámicas del imperio global; de hecho, se hallaban en la raíz de ambas guerras. Las potencias imperiales, aun mientras luchaban entre ellas en Europa, a menudo colaboraban en las colonias para garantizar que el dominio europeo continuase después.

Lo que sí cuesta imaginar más que el fin del mundo es el fin del dominio geopolítico absoluto de Occidente. No obstante, es justo esta posibilidad la que ahora se vislumbra, lo que añade una nueva dimensión de incertidumbre a la crisis planetaria.

---

[281] W. G. Jensen, «The Importance of Energy in the First and Second World Wars», *Historical Journal* 11, n.º 3, 1968, p. 543.

[282] *Ibid.*, p. 539.

[283] *Ibid.*, p. 552. Véase también Eric Dean Wilson, *After Cooling: On Freon, Global Warming, and the Terrible Cost of Comfort*, Nueva York: Simon and Schuster, 2021, p. 156.

[284] James Bradley, *The China Mirage: The Hidden History of American Disaster in Asia*, Nueva York: Little, Brown, 2015, pp. 208-210.

[285] Elizabeth DeLoughrey, «Toward a Critical Ocean Studies for the Anthropocene», *English Language Notes* 57, n.º 1, abril de 2019, p. 24.

[286] Michael T. Klare, «Garrisoning the Global Gas Station», *TomDispatch*, 12 de junio de 2008, https://www.globalpolicy.org/component/content/article/154-general/25938.html.

[287] *Cf.* William R. Clark, *Petrodollar Warfare: Oil, Iraq and the Future of the Dollar*, Gabriola Island, British Columbia: New Society Publishers, 2005, p. 28, y David E. Spiro, *The Hidden Hand of American Hegemony: Petrodollar Recycling and International Markets*, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1999. Las referencias en los dos párrafos siguientes también proceden de este libro a menos que se indique lo contrario, pp. 107 y 147.

[288] Clark, *Petrodollar Warfare*, p. 28.

[289] Daniel Yergin, *The Quest: Energy, Security and the Remaking of the Modern World*, Nueva York: Penguin, 2012, p. 286.

[290] La expresión es de Chalmers Johnson, citado en Clark, *Petrodollar Warfare*, p. 13.

[291] Para conocer el «dilema de Malaca» de China, véase Sunil S. Amrith, *Crossing the Bay of Bengal: The Furies of Nature and the Fortunes of Migrants*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015, p. 255.

[292] Timothy Morton, *The Poetics of Spice: Romantic Consumerism and the Exotic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 51. [La traducción del poema al castellano procede de *Los lusiadas*, Barcelona: Montaner y Simón Editores, 1913, trad. de Luis Gómez de Tapia (*N. de la T.*)].

[293] La minúscula Ternate cuenta nada menos que con catorce fortificaciones diseminadas por su circunferencia; *cf.* Muridan Widjojo, *The Revolt of Prince Nuku: Cross-Cultural Alliance-Making in Maluku, c. 1780-1810*, Leiden: Brill, 2009, mapa 3.

[294] Zorawar Daulet Singh, *Powershift: India-China Relations in a Multipolar World*, Nueva Deli: Macmillan, 2020, p. 231.

[295] Deborah Cowen, *The Deadly Life of Logistics: Mapping Violence in Global Trade*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014. Todas las cifras y citas de los siguientes párrafos proceden de la edición digital de este libro: locs. 1133, 1392, 3069-3118, 1337 y 2331.

[296] Véase, por ejemplo, Armed Conflict Location & Event Data Project (ACLED), «Global Conflict and Disorder Patterns, 2020», https://acleddata.com/2020/02/14/global-conflict-and-disorder-patterns-2020/.

[297] Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future: A Crisis of Faith*, East Lansing: Michigan State University Press, 2014, trad. al inglés de M. B. DeBevoise, loc. 213.

[298] Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, Nueva York: Polity Press, 2017, trad. al inglés de Rodrigo Nunes, loc. 2692 [trad. cast.: *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2019, trad. de Rodrigo Álvarez].

[299] Priya Satia, *Empire of Guns: The Violent Making of the Industrial Revolution*, Stanford, California: Stanford University Press, 2019, p. 154.

[300] *Ibid.*, p. 2.

[301] *Ibid.*, p. 12.

[302] Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983, p. 116 [trad. cast.: *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2021, trad. de Juan Mari Madariaga].

[303] *Cf.* prólogo de Ruth Wilson Gilmore a Cedric J. Robinson, *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance*, H. L. T. Quan (ed.), Londres: Pluto Press, 2019.

[304] George Masselman, *The Cradle of Colonialism*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1963, p. 148.

[305] Vincent C. Loth, «Pioneers and Perkeniers: The Banda Islands in the 17th Century», *Cakalele* 6, 1995, p. 32.

[306] No obstante, muchas personas permanecieron en virtual servidumbre en las Banda mucho después de la prohibición de la esclavitud. *Cf.* Hanna Rambé, *Mirah of Banda*, Yakarta: Lontar, 2010, trad. al inglés de Toni Pollard.

[307] Robinson, *Black Marxism*, pp. 68 y 308.

[308] «Todo lo demás, al parecer, es secundario (en este sentido, la preocupación del radicalismo occidental por el capitalismo como sistema ha servido al mismo propósito)» (*ibid.*, p. 68).

[309] Estas palabras suelen atribuirse al crítico literario Fredric Jameson.

10

Padre de todas las cosas

El papel que desempeñan los combustibles fósiles en los conflictos bélicos es otro aspecto monstruosamente vital de su interrelación con las estructuras de poder y las formas de violencia.

A menudo se reconoce que la modernidad estableció una relación directa entre el crecimiento económico y los combustibles fósiles. Lo que suele pasar inadvertido es que esa misma ecuación es aplicable a los combustibles fósiles con relación a los conflictos bélicos.[310] En otras palabras, la capacidad de un país para proyectar fuerza militar está directamente relacionada con el tamaño de su huella de carbono, y esto ha sido así desde principios del siglo XIX.

Esta transitividad se estableció a principios del siglo XIX y supuso una ventaja insuperable para el Imperio británico, sobre todo en los mares. La fuerza expedicionaria británica que puso proa a China en 1840, al comienzo de la primera guerra del Opio, era insignificante en tamaño, con un par de docenas de buques de guerra y alrededor de cuatro mil soldados. Pero este pequeño contingente fue capaz de infligir una serie de estrepitosas derrotas al ejército y la armada del Imperio Qing. Esto fue posible, en gran parte, gracias a un arma secreta: un navío de guerra a vapor llamado *Nemesis*, el primero de su

clase en aventurarse en el océano Índico. El buque hizo honor a su nombre batalla tras batalla, destruyendo flotas enteras con facilidad. Poco importaba que la Armada china estuviera mal dirigida y equipada, tampoco les habría ido mejor a los mayores almirantes de la era de la vela: «Drake, De Ruyter y Nelson, pese a toda su capacidad o experiencia, no podrían haber hecho nada contra un navío de guerra a vapor».[311]

El *Nemesis* fue uno de los precursores de una nueva era en la que los combustibles fósiles serían clave para el arte de la guerra y la proyección del poder militar. Desde entonces, el uso de este tipo de combustibles en conflictos bélicos ha aumentado siguiendo una curva pronunciada. Durante la Segunda Guerra Mundial, el consumo de petróleo del Ejército estadounidense ascendía a cuatro litros por soldado al día; durante la primera guerra del Golfo, aumentó a quince; en las recientes guerras de Irak y Afganistán, el consumo fue de sesenta litros por soldado al día.[312]

El Pentágono es hoy el mayor consumidor de energía de Estados Unidos y, con toda probabilidad, del mundo.[313] El Ejército estadounidense mantiene gigantescas flotas de vehículos terrestres, barcos y aviones, y muchos de ellos consumen enormes cantidades de combustibles fósiles. Un portaviones no nuclear consume 21.277 litros de combustible por hora; en otras palabras, estos buques queman tanto combustible en un día como una pequeña localidad del Medio Oeste en un año. Pero un solo caza F-16 consume un tercio de esa cantidad en una hora de operaciones ordinarias: unos 6.500 litros. Si se usan los dispositivos poscombustión de la nave, consume 2,5 veces más combustible por hora que un portaviones: 54.509 litros.[314] La Fuerza Aérea de Estados Unidos posee unos mil F-16, y no son más que una mínima parte de su flota aérea. Huelga añadir que los tanques, vehículos blindados, Humvees y demás requieren, asimismo, grandes cantidades de combustible. Y tampoco es que estas máquinas permanezcan inactivas en tiempos de paz; muchas de ellas están en constante uso, no solo con fines de entrenamiento y mantenimiento, sino porque las novecientas instalaciones militares en territorio estadounidense necesitan comunicarse con la red de unas mil bases en otros países.[315]

En la década de los noventa, los tres cuerpos del Ejército

estadounidense consumieron alrededor de veinticinco millones de toneladas de combustible al año, más de una quinta parte del consumo total del país y «más que el consumo total de energía comercial de casi dos tercios de los países del mundo».[316] Durante los años de la guerra de Irak, el Ejército estadounidense consumía unos 5.000 millones de litros de petróleo al año solo para sus operaciones en Oriente Medio, más que el consumo anual de Bangladés, un país de 180 millones de personas.[317] Estas actividades también traen aparejados otros costes ambientales, porque la operación de equipos militares requiere el uso de una gran variedad de sustancias tóxicas, como diluyentes, disolventes, pesticidas y otros. En consecuencia, el Departamento de Defensa «genera quinientas mil toneladas de residuos tóxicos al año, más que las cinco mayores compañías químicas de Estados Unidos juntas, y se calcula que las fuerzas armadas de las principales potencias mundiales producen la mayor cantidad de residuos peligrosos del mundo».[318]

Estas cifras no incluyen las emisiones y los productos de desecho generados durante el proceso de fabricación de armas, buques y aviones de guerra. Tampoco tienen en cuenta la rápida expansión de otro sector militar: los subcontratistas de defensa, cuya presencia crece a gran velocidad por todo el mundo.

Con todo, el Departamento de Defensa de Estados Unidos no es ni por asomo la única institución militar que depende de cantidades ingentes de combustibles fósiles. Sucede lo mismo con todas las potencias, grandes o pequeñas, del mundo. Las fuerzas armadas de China, Arabia Saudí, Rusia, Turquía y la India se están expandiendo con gran rapidez, y todas ellas gastan sumas ingentes en sistemas que consumen mucha energía.

En este sentido, resulta instructivo comparar el gasto militar mundial con lo que se invierte en mitigar el cambio climático. En la cumbre climática de la ONU de Copenhague de 2009, se acordó que los países ricos canalizarían 100.000 millones de dólares al año a las naciones más pobres para ayudarlas a hacer frente a las consecuencias del cambio climático. Pero el Fondo Verde para el Clima creado por la ONU apenas logró recaudar 10.430 millones de dólares y ya se está quedando sin dinero: jamás llegó a acercarse al nivel de financiación previsto en la cumbre.[319] En ese mismo período, el gasto militar

anual en el mundo ha pasado de poco más de 1,5 billones de dólares a casi 2 billones.[320] El coste total de las guerras en las que ha intervenido Estados Unidos después del 11 de Septiembre se ha estimado en más de 6 billones de dólares.[321]

«La militarización —se ha dicho— es el esfuerzo humano más destructivo desde un punto de vista ecológico».[322] Sin embargo, el tema está tan poco estudiado que, según tres destacados académicos en el campo, «la investigación sobre los impactos ambientales del militarismo [es] inexistente en las ciencias sociales».[323] De los estudiosos que sí se ocupan del tema, varios están relacionados con la llamada escuela de sociología de la «rueda de la destrucción».[324] Uno de los hallazgos constantes de esta escuela es que, si bien el «complejo militar-industrial» está, por supuesto, estrechamente vinculado a la economía, de ninguna manera se encuentra subordinado a ella, pues genera sus propios imperativos y sigue su propia lógica.[325] De hecho, el ejército no solo es un motor importante de la economía, sino que forma el caparazón protector que permite que el capitalismo funcione.

Ya en 1992, la Union of Concerned Scientists (UCS) advirtió que la humanidad se enfrentaba a una difícil elección entre gastar sus recursos en la guerra y la violencia o en prevenir daños ambientales catastróficos. El informe fue firmado por mil setecientos científicos, entre ellos la mayoría de los ganadores del Premio Nobel en ciencias. En 2017 se volvió a lanzar la advertencia, esta vez firmada por más de quince mil científicos: concluía que el mundo se encontraba en un estado aún más calamitoso que antes.[326]

El primer informe de la UCS llamó bastante la atención; el segundo pasó casi inadvertido.

Que el clima mundial está cambiando debido a la actividad humana no admite discusión entre las instituciones militares de Occidente; todas ellas han incorporado las alteraciones climáticas en su planificación para el futuro. También han encargado innumerables estudios e informes sobre el tema, con el Pentágono a la cabeza. Este último tampoco vaciló a la hora de reconocer la realidad del cambio climático, ni siquiera bajo la intensa presión política de la administración Trump.[327]

Esto no debería sorprendernos, ya que gran parte de las pruebas

tempranas del cambio climático procedían de instituciones científicas financiadas por el Departamento de Defensa de Estados Unidos: las primeras muestras del núcleo de hielo, por ejemplo, fueron recogidas en el Ártico por el Ejército estadounidense al comienzo de la Guerra Fría. El estímulo para fundar muchas otras importantes instituciones meteorológicas, geológicas y oceanográficas también se produjo en esa época y lo mismo sucede con la financiación de los superordenadores que ahora son esenciales para la climatología.[328] Así pues, el Ejército estadounidense se hallaba muy por delante de otras organizaciones en su comprensión de la amenaza que supone el cambio climático.

Siendo como es el mayor empleador y propietario de bienes raíces de Estados Unidos, el Departamento de Defensa lleva mucho tiempo expuesto de forma directa a las consecuencias del calentamiento global, acaso más que cualquier otra institución en el planeta. Muchas de sus bases se encuentran en islas y litorales, por lo que se ven amenazadas por la subida del nivel del mar y las tormentas cada vez más intensas. El centro que la Armada de Estados Unidos posee en la costa este en Norfolk (Virginia), que constituye la mayor estación naval del mundo, ya sufre inundaciones y una gran parte quedará sumergida antes de finales de siglo; también se prevé que la cercana base de la Fuerza Aérea en Langley se inunde casi a diario en los próximos años.[329] Es probable que algunas de las bases clave de Estados Unidos en el extranjero también empiecen a inundarse en las próximas décadas, la más importante de las cuales sería la estación naval en Diego García, una isla de baja altitud en el océano Índico.

La subida del nivel del mar no es en ningún caso la única amenaza climática a la que se enfrenta el Ejército estadounidense; muchas bases interiores también lidian con otros problemas relacionados con el clima. En 2018, el huracán Michael azotó con virulencia la base Tyndall de la Fuerza Aérea en Florida, provocando daños en diecisiete aviones, cada uno con un valor de más de trescientos millones de dólares. Otras bases interiores se enfrentan a amenazas que incluyen el derretimiento del permafrost, trombas de agua, incendios forestales, olas de calor y sequía prolongada. Tan extensas son estas amenazas que en 2019 el Departamento de Defensa informó de que docenas de sus instalaciones ya se estaban viendo afectadas por el cambio climático: cincuenta y tres por inundaciones recurrentes, cuarenta y

tres por sequía, treinta y seis por incendios forestales y seis por desertización.[330]

Una amenaza de otro tipo radica en la enorme dependencia operativa de los combustibles fósiles por parte del ejército. Durante las recientes guerras de Afganistán e Irak, grandes convoyes de camiones tuvieron que abrirse camino a través del desierto por peligrosas carreteras para abastecer de combustible a las bases en el interior. Fueron estas líneas de suministro extendidas las que hicieron que el «artefacto explosivo improvisado» resultase letal: barato y fácil de fabricar, ensamblado a partir de la basura de la civilización industrial, era capaz de poner contra las cuerdas al ejército más poderoso y tecnológicamente avanzado del mundo.

Entre los planificadores militares, estos ataques han agudizado la inquietud largo tiempo latente por las vulnerabilidades operativas que resultan de una fuerte dependencia de los hidrocarburos. Movido por estas preocupaciones, el Pentágono lleva mucho tiempo liderando la financiación de la investigación y el desarrollo de tecnologías con energías alternativas; tampoco ha tardado en adoptar la energía solar y eólica siempre que fuera posible. Sin embargo, a pesar de que el Departamento de Defensa en ocasiones ha logrado reducir su consumo total de combustibles fósiles, no ha encontrado la manera de cortar el vínculo primordial entre estos y la potencia militar que surgió a principios del siglo XIX: cada vez que el Pentágono interviene en una guerra, se dispara su consumo de hidrocarburos. Tampoco es fácil concebir que ese vínculo se rompa sin la invención de un nuevo medio que alimente helicópteros y aviones supersónicos: algunos años, no menos del 70 por ciento del uso de la energía operativa del Pentágono se destina a combustible de aviones.[331]

En efecto, la difícil situación del Departamento de Defensa de Estados Unidos refleja el dilema que ahora encaran las potencias del orden establecido en el mundo: ¿cómo reducir la dependencia de los mismos «recursos» en los que se basa su poder geopolítico?, ¿cómo reducir el consumo de combustibles fósiles de una gigantesca máquina militar existente en gran medida como «servicio de entrega» de hidrocarburos?

A veces, la respuesta positiva del Ejército estadounidense a los hallazgos de la climatología es bien acogida por quienes consideran

que la negación de la esfera política es el principal obstáculo para la acción mitigadora contra el calentamiento global. Pero esto sería confundir el remedio con la enfermedad. El trabajo de las instituciones militares dominantes en el mundo es precisamente *defender* los principales causantes del cambio climático: la economía del carbono y los sistemas de extracción, producción y consumo que respalda. Tampoco se puede esperar que estas instituciones aborden los motores invisibles de la crisis planetaria, como las desigualdades de clase, raza y poder geopolítico: su misión misma es *mantener* las jerarquías que favorecen el orden establecido. Nadie lo ha explicado con mayor claridad que George Kennan, uno de los arquitectos del orden estratégico de posguerra: «Poseemos alrededor del 50 por ciento de la riqueza mundial —afirmó ante los dirigentes de Estados Unidos en 1948—, pero solo el 6,3 por ciento de su población. Con tal situación, no podemos dejar de ser objeto de envidia y resentimiento. Nuestro verdadero objetivo en el futuro próximo es idear un patrón de relaciones que nos permita mantener esta posición de disparidad. Para ello, tendremos que prescindir de todo sentimentalismo y fantasía; nuestra atención tendrá que concentrarse siempre en nuestros objetivos nacionales inmediatos».[332]

Al mismo tiempo, también es cierto que las instituciones estadounidenses producen la mayor parte de la investigación mundial sobre el cambio climático. Además, Estados Unidos acoge más organizaciones y activistas ambientales que cualquier otro país. Las encuestas también muestran que a una mayoría creciente de sus habitantes le preocupa el cambio climático. Estos factores, que ejercen de contrapeso, sugieren la posibilidad de un cambio significativo, incluso en cuestiones geopolíticas. Un modelo podría ser el Tratado de Prohibición Parcial de Ensayos Nucleares de 1963, firmado por Estados Unidos y la URSS en pleno apogeo de la Guerra Fría. Vale la pena recordar que este pacto fue al mismo tiempo «el primer acuerdo de control de armas, así como el primer tratado ambiental».[333]

La reducción de las emisiones de gases de efecto invernadero es, en el mejor de los casos, un problema menor para los planificadores militares en lo que al cambio climático se refiere. Una vez, un alto funcionario resumió esta idea en una audiencia comunitaria en

Virginia: «Nuestro trabajo es proteger la nación, no el medioambiente».[334]

Los planes militares relacionados con el clima se orientan sobre todo a hacer frente a los conflictos que el calentamiento global creará o exacerbará: por ejemplo, la lucha por el agua, las guerras regionales, el terrorismo y el desplazamiento de grandes grupos de personas provocado por los huracanes y la desertización, sequías e inundaciones.

Leer estos planes (hay muchos publicados en internet) constituye un ejercicio instructivo.[335] Lo que más llama la atención es que dan por sentada la aceleración del cambio climático, entendiendo más o menos que no habrá ninguna acción mitigadora concertada contra las emisiones de gases de efecto invernadero a nivel mundial. También asumen que los efectos del cambio climático como «multiplicador de amenazas» seguirán agravándose, por lo que se precisará de más intervenciones militares.

La lista de amenazas a la seguridad relacionadas con el clima es muy larga, en parte porque incluye numerosos temas que hasta hace poco no se consideraban en absoluto de ámbito militar.[336] El trato con migrantes y refugiados, por ejemplo, antes se situaba por entero en la esfera de la gobernanza civil. Hoy, ya sea en las aguas de Australia, en el Mediterráneo, a lo largo de la frontera sur de Estados Unidos o en el límite de la India con Bangladés, la migración se encuentra en gran medida en manos militares y paramilitares.

Hubo un tiempo en que la respuesta a los desastres naturales también entraba en el ámbito de la sociedad civil. No hace tanto que las primeras personas que acudían a la escena después de un terremoto o ciclón eran voluntarios de instituciones benéficas, organizaciones religiosas y grupos de ayuda, además de, claro está, funcionarios civiles y agentes de policía. Solo en las últimas décadas se ha comenzado a considerar al personal militar y paramilitar como «equipos de respuesta inicial». Hasta tal punto ha avanzado esta idea que a veces en Estados Unidos se prohíbe de forma explícita la entrada a los voluntarios civiles en áreas afectadas por desastres, como sucedió después del huracán Katrina.

Estos desastres no solo ofrecen excusas para la intrusión militar en nuevos espacios, sino que también proporcionan una nueva

justificación humanitaria para la expansión militar en general. Los planificadores militares hasta han empezado a incorporar el lenguaje y las tácticas de los movimientos sociales con fines de reclutamiento y de ampliar su alcance político.[337]

Hoy nos puede parecer natural que el personal militar y paramilitar lidere la respuesta a los desastres. Pero no hay ninguna razón intrínseca por la que debería ser así: organizaciones civiles como Médicos sin Fronteras, Oxfam y muchas otras cuentan con todas las destrezas necesarias para actuar como equipos de respuesta inicial. Si carecen de aviones y barcos, es solo porque no existen mecanismos internacionales para poner a su disposición tales recursos. Así, si las catástrofes se están militarizando, es por elección política, elección que en última instancia deriva de un proceso más amplio que ha llenado numerosas sociedades de militarismo.[338]

Que organizaciones con una ingente huella de carbono sean las que proporcionan cada vez más ayuda en caso de catástrofe es más que una ironía: provoca una cadena de consecuencias que hará que los desastres aceleren los desastres. También garantiza que el socorro en casos de emergencia se convierta en terreno para que compitan las fuerzas militares. Esta dinámica ya se vio en 2013 durante la respuesta mundial al tifón Haiyan, cuando más de veinte países enviaron contingentes militares a Filipinas. La mayor presencia militar, con diferencia, fue la estadounidense: la Armada de Estados Unidos despachó un portaviones, un grupo de ataque naval, 66 aviones y unos 13.400 miembros de su personal. No cabe duda de que se trata de un avance de lo que está por venir, sobre todo en la cuenca del océano Índico, con sus densas concentraciones de población y su exposición a los desastres.

¿El interés humanitario fue el único motivo del enorme despliegue militar tras el tifón Haiyan? ¿O también contribuyó la proyección de una imagen de poderío? Vale la pena recordar que durante un desastre similar en 2017, cuando el huracán María asoló Puerto Rico, que es territorio estadounidense, la respuesta del Ejército fue mucho menor que tras el tifón Haiyan. Estados Unidos tampoco considera que el humanitarismo sea motivo suficiente para permitir que contingentes extranjeros de respuesta a emergencias penetren en sus territorios, incluso en momentos en los que sus propias fuerzas son incapaces de

ofrecer auxilio suficiente a las víctimas, como sucedió después de los huracanes Katrina y María.

Los desastres relacionados con el clima también están haciendo que la huella militar se extienda de otras formas. Tras el huracán Katrina, por ejemplo, el presidente George W. Bush y otros políticos estadounidenses insistieron en comparar el desastre con un ataque nuclear. Así encuadrado, lo acontecido podía incorporarse a un discurso nuclear mucho más antiguo, utilizado durante largo tiempo para incrementar el gasto militar aun cuando se reducía la financiación para el bienestar público.[339]

En efecto, los desastres relacionados con el clima se han convertido en un factor que contribuye al fuerte aumento del gasto militar que se está experimentando en todo el mundo.

Al examinar estos hechos, no queda sino reconocer el grave error que supondría creer que el mundo no se está preparando para un planeta alterado en el futuro. Sencillamente, no lo está haciendo para mitigar o reducir las emisiones, sino para una nueva lucha geopolítica por la dominación.

Cada vez está más claro que una transición, aunque parcial, de los regímenes energéticos no solo es posible, sino inevitable. Así, no es de extrañar que se escriba mucho sobre las implicaciones económicas y tecnológicas de dicha transición. En cambio, se habla mucho menos (al menos en público) sobre las repercusiones geopolíticas de esa transición, a pesar de que también serán trascendentales. ¿Cómo, por ejemplo, se adaptará Washington al declive del petrodólar como instrumento para la proyección de poder? ¿Cómo responderán Arabia Saudí, Catar y los Emiratos Árabes Unidos, que han acumulado una enorme influencia en Washington por medio de un uso hábil del dinero y la diplomacia, a la perspectiva de una disminución de su peso geopolítico? ¿Cómo conciliará Estados Unidos sus enormes inversiones en activos militares y estratégicos de Oriente Medio con la importancia cada vez menor de las exportaciones energéticas de esa región?

Es difícil, si no imposible, predecir adónde conducirán estos procesos a largo plazo. Sin embargo, lo que sí se sabe es que una transición de los regímenes energéticos también implicará una

transición de los regímenes geopolíticos, por lo que las potencias del orden establecido —sobre todo los países anglosajones y las superpotencias energéticas del Golfo— tendrán que adaptarse a unas condiciones que tenderán a diluir su dominio actual. Cómo se amoldarán y si, de hecho, podrán hacerlo es una de las grandes incógnitas de los años venideros.

No se trata solo de cuestiones abstractas de política exterior y de toma de decisiones estratégicas. Uno de los mayores imponderables de los próximos años es si la población de las potencias del orden establecido estará dispuesta o será psicológicamente capaz de adaptarse a un cambio a peor en la actual posición geopolítica de sus países.

Consideremos, a modo de ejemplo, una profesora de estudios ambientales que enseña en una importante universidad estadounidense. Debido a sus compromisos intelectuales y éticos, esta profesora imaginaria ha introducido numerosos cambios en su estilo de vida: ha renunciado a volar, se ha hecho vegana, ha reformado su casa para consumir energía solar, *etc.* No solo está dispuesta, sino ansiosa por hacer los sacrificios necesarios a fin de reducir su huella de carbono. Pero cuando se le pregunta: «¿También está dispuesta a reducir la huella geopolítica oculta en su huella de carbono?», descarta la cuestión como si no tuviera sentido, porque no concibe que ella misma tenga una huella geopolítica, quizá porque tal noción no es cuantificable. Sin embargo, su universidad ejerce un importante poder geopolítico y, a través de esta, también ella. Desempeña un papel, por ejemplo, a la hora de fijar la agenda de investigación de innumerables universidades de todo el mundo: mediante la concesión de becas a estudiantes y la invitación a profesores extranjeros, mediante la publicación y edición de prestigiosas revistas estadounidenses y por medio de sus contactos con fundaciones y laboratorios de ideas estadounidenses que proveen fondos para instituciones educativas en muchos otros países. Aunque tal vez no lo reconozca, este tipo de influencia también está vinculada al poder oculto en la huella de carbono del Ejército.

¿Esta profesora estaría tan ansiosa por hacer sacrificios para reducir su huella de carbono, tan dispuesta a soportar que sus circunstancias se invirtieran y que las potencias extranjeras ejerciesen

una influencia dentro de su universidad equivalente a la que esta ejerce sobre las instituciones extranjeras? En otras palabras, ¿sacrificaría de buen grado parte del poder oculto en su huella de carbono? Sospecho que no: las respuestas de sus semejantes a los intentos chino y ruso de aumentar su influencia internacional en las esferas de la educación, la información y los medios de comunicación sugieren con claridad lo contrario. De hecho, es probable que estuviera dispuesta a ir a las barricadas para resistir tal cambio. Para ella, igual que para tantos otros en sus circunstancias, hacer sacrificios en el estilo de vida será mucho más sencillo desde un punto de vista psicológico que adaptarse a un orden geopolítico alterado de manera significativa.

En última instancia, el destino de la transición energética mundial no dependerá solo de las innovaciones tecnológicas y la disponibilidad de financiación. Dependerá sobre todo de si la población de las potencias del orden establecido es capaz de aceptar y adaptarse a los cambios geopolíticos que inevitablemente provocará una transición energética.

---

[310] *Cf.* Andrew K. Jorgenson, Brett Clark y Jennifer E. Givens, «The Environmental Impacts of Militarization in Comparative Perspective: An Overlooked Relationship», *Nature and Culture* 7, n.º 3, 2012, pp. 314-337.

[311] W. G. Jensen, «The Importance of Energy in the First and Second World Wars», *Historical Journal* 11, n.º 3, 1968, p. 538.

[312] Michael T. Klare, *Rising Powers, Shrinking Planet: The New Geopolitics of Energy*, Nueva York: Metropolitan Books, 2008, p. 11.

[313] Andrew K. Jorgenson, Brett Clark y Jeffrey Kentor, «Militarization and the Environment: A Panel Study of Carbon Dioxide Emissions and the Ecological Footprints of Nations, 1970-2000», *Global Environmental Politics* 10, n.º 1, febrero de 2010, p. 11.

[314] Andrew K. Jorgenson y Brett Clark, «The Temporal Stability and Developmental Differences in the Environmental Impacts of Militarism: The Treadmill of Destruction and Consumption-Based Carbon Emissions», *Sustainability Science* 11, 2016, p. 507.

[315] Joseph Masco, *The Theater of Operations: National Security Affect from the Cold War to the War on Terror*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2014, p. 28; Brett Clark, Andrew K. Jorgenson y Jeffrey Kentor, «Militarization and Energy Consumption: A Test of Treadmill of Destruction Theory in Comparative Perspective», *International Journal of Sociology* 40, n.º 2, verano de 2010, p. 27.

[316] V. Smil, «Energy in the Twentieth Century: Resources, Conversions, Costs, Uses, and Consequences», *Annual Review of Energy and the Environment* 25, 2000, p. 38, citado en Jorgenson, Clark y Givens, «Environmental Impacts», pp. 314-337.

[317] Jorgenson, Clark y Kentor, «Militarization and the Environment», p. 9.

[318] Jorgenson y Clark, «The Temporal Stability and Developmental Differences in the Environmental Impacts of Militarism», p. 507.

[319] Sophie Yeo, «Where Climate Cash Is Flowing and Why It's Not Enough», *Nature*, 19 de octubre de 2019, https://www.nature.com/articles/d41586-019-02712-3.

[320] Stockholm International Peace Research Institute, «Global Military Expenditure Sees Largest Annual Increase in a Decade—Says SIPRI—Reaching $1917 Billion in 2019», 27 de abril de 2020, https://www.sipri.org/media/press-release/2020/global-militaryexpenditure-sees-largest-annual-increase-decade-says-sipri-reaching-1917-billion.

[321] Neta C. Crawford, «United States Budgetary Costs and Obligations of Post-9/11 Wars through FY2020: $6.4 Trillion», Watson Institute, Brown University, 13 de noviembre de 2019.

[322] Kenneth A. Gould, «The Ecological Costs of Militarization», *Peace Review: A Journal of Social Justice* 19, 2007, p. 331.

[323] Jorgenson, Clark y Kentor, «Militarization and the Environment», p. 8.

[324] Véase, por ejemplo, el artículo de Jorgenson y Clark «The Temporal Stability and Developmental Differences in the Environmental Impacts of Militarism».

[325] «Aunque la economía y el ejército están interrelacionados, los estudiosos de la rueda de la destrucción señalan que este último tiene sus propias dinámicas expansivas independientes, que agudizan distintos problemas ambientales», en Jorgenson y Clark, «The Temporal Stability and Developmental Differences in the Environmental Impacts of Militarism», p. 506. Otros dos estudiosos de esta escuela escriben: «No estamos sugiriendo que la rueda de la destrucción sea dominante y no creemos que la rueda de la destrucción sea independiente de la rueda de la producción. No obstante, creemos que las carreras armamentistas y las movilizaciones en tiempos de guerra son fundamentalmente distintas de las dinámicas que actúan en las actividades comerciales». Gregory Hooks y Chad L. Smith, «Treadmills of Production and Destruction: Threats to the Environment Posed by Militarism», *Organization & Environment* 18, n.º 1, marzo de 2005, p. 23.

[326] Jairus Grove, *Savage Ecologies: War and Geopolitics at the End of the World*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2019, loc. 200; Union of Concerned Scientists, «1992 World Scientists' Warning to Humanity», 16 de julio de 1992, https://www.ucsusa.org/about/1992-world-scientists.html; «World Scientists' Warning to Humanity: A Second Notice», 13 de noviembre de 2017, https://academic.oup.com/bioscience/article/67/12/1026/4605229.

[327] Para obtener una lista de tales informes y evaluaciones, véase Emily Gilbert, «The Militarization of Climate Change», *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 11, n.º 1, 2012, p. 2.

[328] Joseph Masco, «Bad Weather: The Time of Planetary Crisis», en Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen (eds.), *Times of Security, Ethnographies of Fear: Protest and the Future*, Londres: Routledge, 2013, pp. 171-172.

[329] Klare, *Rising Powers, Shrinking Planet*, p. 184. Las siguientes cifras y la cita también proceden de este libro, pp. 197 y 187.

[330] Neta C. Crawford, «Pentagon Fuel Use, Climate Change, and the Costs of War», Watson Institute, Brown University, actualizado y revisado el 13 de noviembre de 2019, pp. 27-28.

[331] *Ibid.*, p. 8.

[332] George Kennan, documento PPS 23, en *Foreign Relations of the United States*, 1948, vol. 1, pp. 509-529, citado en William R. Clark, *Petrodollar Warfare: Oil, Iraq and the Future of the Dollar*, Gabriola Island, British Columbia: New Society Publishers, 2005, p. 24.

[333] Joseph Masco, «The Crisis in Crisis», *Current Anthropology* 58, sup. 15, febrero de 2017, p. 566. Véase también Simon Dalby, «The Geopolitics of Climate Change», *Political Geography* 37, 2013, p. 41.

[334] Jorgenson, Clark y Kentor, «Militarization and the Environment», p. 9.

[335] Véanse, por ejemplo, Kurt M. Campbell *et al.*, *The Age of Consequences: The Foreign Policy and National Security Implications of Global Climate Change*, Washington D. C.: Center for Strategic and International Studies, 2007; CNA Corporation, *National Security and the Threat of Climate Change*, 2007, https://www.cna.org/cna_files/pdf/national%20security%20and%20the%20threat%20of%20climate%20change.pdf, y Departamento de Defensa de Estados Unidos, *National Security Implications of Climate-Related Risks and a Changing Climate*, 2015, https://archive.defense.gov/pubs/150724-congressional-report-on-national-implications-of-climate-change.pdf.

[336] *Cf.* François Gemenne *et al.*, «Climate and Security: Evidence, Emerging Risks, and a New Agenda», *Climatic Change* 123, 2014, pp. 1-9, y Solomon M. Hsiang y Marshall Burke, «Climate, Conflict, and Social Stability: What Does the Evidence Say?», *Climatic Change* 123, 2014, pp. 39-55.

[337] Sanjay Chaturvedi y Timothy Doyle, *Climate Terror: A Critical Geopolitics of Climate Change*, Londres: Palgrave Macmillan, 2015, p. 148.

[338] Véase, por ejemplo, Kathy E. Ferguson, «The Sublime Object of Militarism», *New Political Science* 31, n.º 4, diciembre de 2009.

[339] Joseph Masco, «Bad Weather: The Time of Planetary Crisis», en Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen (eds.), *Times of Security, Ethnographies of Fear: Protest and the Future*, Londres: Routledge, 2013, pp. 186-187.

11

Vulnerabilidades

Una constante en las evaluaciones del cambio climático, tanto militares como de seguridad, es que parten de la premisa de que, en gran medida, Occidente eludirá los peores efectos de la crisis planetaria: se da por sentado que los países con un PIB elevado e infraestructuras avanzadas seguirán bien gobernados y en paz aun cuando los países pobres se desmoronen bajo la presión del impacto climático.

En la superficie, dichos supuestos son plausibles, incluso convincentes. No obstante, en los últimos años abundan los casos en los que esta narrativa se ha invertido, y el último de ellos ha sido la pandemia. Por supuesto que no existe una relación directa y causal entre el cambio climático y la pandemia de COVID-19, pero sí tienen relación. Igual que el calentamiento global es resultado de una actividad económica cada vez mayor, en la actualidad se sabe que los brotes de enfermedades infecciosas son un «coste oculto» del desarrollo económico, provocados por el cambio en el uso de la tierra y la intrusión humana en los hábitats de vida silvestre.[340] De hecho, ambos son consecuencia de la creciente aceleración de la producción, extracción, consumo y degradación ambientales que se han producido en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial y en especial

después de 1989.

En ese sentido, los sucesos derivados del cambio climático y la pandemia de COVID-19 son fenómenos análogos, y los caminos por los que ha discurrido la pandemia sugieren que la crisis planetaria también evolucionará de maneras sorprendentes y contradictorias. La renta per cápita de Vietnam, por ejemplo, constituye una fracción de la de los países más ricos del mundo (su posición en el *ranking* mundial es la 126 de 189).[341] Aun así, a pesar de compartir una larga frontera con China, padeció muy pocos casos de COVID-19, aunque cuenta con una población mucho mayor que los países occidentales a los que les fue más o menos bien: Vietnam tiene 14 millones de personas más que Alemania y 92 millones más que Nueva Zelanda. Sri Lanka es otro país pobre que ha lidiado con la pandemia excepcionalmente bien.[342]

En cambio, entre los países a los que no les fue tan bien había muchas naciones ricas, como Italia, España, Francia, Bélgica y, por supuesto, el Reino Unido y Estados Unidos. Uno de los aspectos más desafortunados de estos resultados es que se debieron en parte a la creencia entre las élites occidentales de que la riqueza, las infraestructuras y los aclamados sistemas de salud de sus países los aislarían de los peores efectos de la pandemia. La creencia en la superioridad intrínseca de Occidente, junto con sus pretensiones de gran potencia, también influyeron en el retraso a la hora de adoptar las prácticas que permitieron a algunos países de Asia oriental controlar la pandemia. En una entrevista al *New York Times*, un experto francés en política exterior observó: «Francia no puede compararse con Corea del Sur o Taiwán, solo puede compararse con otra gran potencia. […] Compararse con países que no lo son es en cierto modo intolerable».[343] Con un lenguaje menos eufemístico, podría decirse que muchos líderes occidentales se vieron engañados por sus propios prejuicios históricamente arraigados.

El 14 de mayo de 2020, mientras escribía el párrafo anterior me llegó la noticia de que se estaba gestando una tormenta. Un amigo climatólogo, Adam Sobel, que es un destacado experto en tormentas tropicales, me envió un mensaje de correo electrónico en el que alertaba de que un sistema meteorológico potencialmente peligroso se

estaba formando en las aguas anormalmente cálidas de la bahía de Bengala; de acuerdo con varios modelos informáticos fiables, había una probabilidad alta de que se convirtiera en ciclón y se dirigiera hacia Calcuta, mi ciudad natal.

La tormenta no podía llegar en peor momento, tanto para el país como para mi familia. Desde el comienzo de la pandemia, hablaba por teléfono casi a diario con mi hermana; su hija y ella vivían en Calcuta y atendían a mi madre, de ochenta y nueve años, quien padecía graves problemas respiratorios. Organizar su cuidado ya era bastante complicado antes de la pandemia, pero los problemas se agudizaron cuando un confinamiento draconiano dificultó la obtención de suministros médicos.

No obstante, los problemas de mi familia eran triviales en comparación con la catástrofe que el confinamiento supuso para millones de trabajadores migrantes por todo el país. El 24 de marzo, cuando el primer ministro, Narendra Modi, anunció el confinamiento, se suspendieron de golpe todos los viajes, y los ferrocarriles y las aerolíneas cerraron sin previo aviso. Es evidente que el Gobierno desconocía que ciudades como Nueva Deli, Bombay y Bangalore acogen a millones de migrantes internos que subsisten con salarios diarios y viven al día en asentamientos informales y barrios marginales; muchos no tienen un techo adecuado sobre la cabeza y mucho menos acceso a agua limpia, alimento y atención médica. No se dispuso nada para estos trabajadores migrantes empobrecidos a pesar de que el Gobierno había proporcionado aviones para evacuar a los indios de clase media que se habían quedado varados en el extranjero. Era como si se hubiera declarado abiertamente una guerra de clases.

Los trabajadores se encontraron atrapados en lugares donde carecían de redes de apoyo y medios de subsistencia. En algunas ciudades, quienes se aventuraban a la calle eran abordados por la policía y apaleados con brutalidad. Aun así, permanecer encerrados en chozas y chabolas con techos de hojalata en medio del feroz calor de los meses premonzónicos también era imposible. La situación empeoró hasta tal punto que numerosos migrantes recogieron sus escasas pertenencias y emprendieron la vuelta a sus hogares, a cientos de kilómetros de distancia, bajo el calor abrasador de abril y mayo, y

expuestos a todo tipo de depredaciones por el camino. Un sinfín de imágenes desgarradoras aparecían a diario en internet: largas filas de personas caminando por las autopistas con los hijos a hombros; un niño sollozando en las calles de Deli después de que un policía lo golpease por el terrible delito de encontrarse en el exterior; una criatura aferrada al cuerpo de su madre muerta en una estación de tren.

Muchos de esos trabajadores migrantes procedían de zonas afectadas por la pobreza en la parte oriental del país. Un gran número procedía de Calcuta y sus alrededores, en particular de los Sundarbans, los vastos bosques de manglares al sur de la ciudad de donde millones de personas ya se habían visto desplazadas por ciclones y otros cambios en el medioambiente provocados por el clima.[344] Esas personas se hallaban en las carreteras, donde tendrían dificultades para encontrar cobijo. Tampoco se podía garantizar su seguridad aun cuando consiguieran llegar a Calcuta, ya que la ciudad en sí es muy vulnerable a las inundaciones: gran parte del área urbana está por debajo del nivel del mar y muchos barrios se inundan a causa de los monzones.

Crecí en uno de esos vecindarios, en la misma casa donde mi madre, en ese momento dependiente de equipos respiratorios para vivir, estaba siendo atendida por un par de cuidadoras que se habían mudado al principio del confinamiento. También dependía de sus médicos, que habían seguido tratándola durante la pandemia ataviados con equipos de protección. Pero si la zona se inundaba por una marejada ciclónica, era posible que la casa quedase aislada del todo y pasasen días antes de que nadie pudiera llegar.

Por suerte, el aviso temprano de Adam nos permitió prepararnos con tiempo. Durante los días siguientes, mientras el ciclón Amphan cobraba intensidad hasta convertirse en la tormenta más potente jamás registrada en la bahía de Bengala, permanecí en contacto telefónico constante con mi hermana. Repasamos los preparativos hasta el más mínimo detalle: cómo se asegurarían puertas y ventanas; cómo se evitarían las fugas; de qué tipos de alimentos y medicamentos se iba a hacer acopio, *etc.* Sabiendo que los diversos dispositivos respiratorios de mi madre dejarían de funcionar si se cortaba la electricidad, tomamos la precaución de hacernos con bombonas de

oxígeno.

Estos preparativos hicieron posible que la casa y todos sus ocupantes capearan el ciclón sin demasiada dificultad. Como era de esperar, hubo cortes de electricidad, pero mi madre no lo pasó excesivamente mal gracias a las bombonas de oxígeno. Una vez más quedó demostrado que más vale prevenir, tanto a nivel personal como colectivo.

Entretanto, los Gobiernos de Bengala Occidental y Bangladés también se habían preparado y habían montado un enorme dispositivo de evacuación y alejado a millones de personas de la costa. Como resultado, murieron muchas menos personas de las que se temía en un principio. Esto se ajusta al patrón general de impacto de los ciclones en la zona durante el último par de décadas. A medida que las evacuaciones masivas se han vuelto más efectivas, el número de pérdidas humanas ha disminuido de forma drástica. En cambio, no se puede decir lo mismo del impacto en los medios de subsistencia de las personas, que sigue siendo tan devastador como siempre, sobre todo para quienes viven cerca del litoral.

El día anterior a que el Amphan se desatara, un periódico me preguntó cuáles serían los efectos de la tormenta en los Sundarbans. Le respondí que las experiencias recientes indicaban que con toda probabilidad la gente de la zona se vería muy afectada a pesar de las evacuaciones.

> Sus aldeas quedarán inundadas; sus viviendas, arrasadas, y habrá daños de consideración en los taludes que protegen el interior de las islas, donde se encuentran los asentamientos. La tierra cultivable quedará encharcada de agua salada, por lo que no podrá cultivarse durante años. Los estanques de agua dulce también se verán inundados por el agua de mar. Numerosos pescadores perderán sus barcos y sus redes. Al llegar el ciclón en medio de una pandemia, las evacuaciones en sí pueden tener consecuencias adversas: es casi imposible llevarlas a cabo a gran escala manteniendo el distanciamiento físico. Tampoco será posible mantenerlo en los abarrotados refugios contra ciclones. Además, una cantidad incalculable de personas —muchas de las cuales ya están sufriendo los efectos del confinamiento— perderá su medio de subsistencia. Un buen número de los trabajadores migrantes que ahora mismo caminan de regreso a Bengala, desde ciudades como Nueva Deli y Bombay, procede de los Sundarbans. Cuando lleguen, se encontrarán con más estragos. Será un desastre humanitario de proporciones épicas.[345]

En cuestión de días quedó claro que, en efecto, el impacto del ciclón Amphan había sido demoledor en la región: al llegar a casa, los migrantes sin empleo habían encontrado sus viviendas asoladas, sus tierras saturadas de agua salada y a sus parientes incapaces de trabajar por la pandemia. Los residentes tampoco tuvieron facilidades para acceder a los fondos de emergencia que proporcionaba el Gobierno, ya que gran parte de ese dinero desapareció enseguida en los bolsillos de políticos y cabecillas locales. Abocadas al hambre, muchas personas comenzaron a aventurarse en los bosques de manglares en busca de alimento, lo que llevó a un fuerte aumento de los ataques de animales: diecinueve personas —más del doble que en años anteriores— murieron bajo las garras de los tigres. Sin embargo, a pesar de las terribles condiciones, no hubo violencia, saqueos ni disturbios sociales.

Con relación al Amphan, dos de las principales autoridades de los Sundarbans señalan: «Las vulnerabilidades a las que se enfrentan los habitantes de la región no se deben solo al cambio climático ni a la simple falta de infraestructuras como puentes, muelles, hospitales o carreteras asfaltadas. Antes bien, se fundamentan en una apatía gubernamental prolongada en el tiempo y en una absoluta insensibilidad hacia los derechos que estos isleños tienen en cuanto que ciudadanos».[346]

Al igual que la pandemia, lo que el Amphan expuso fue una serie de desigualdades sistémicas que interactúan entre sí hasta dar lugar a una vulnerabilidad extrema. Está cada vez más claro que son estas desigualdades, y no el PIB ni la renta per cápita, las que determinarán cómo se verán afectados los países por la crisis planetaria.

A efectos de planificación militar, las pandemias y el cambio climático a menudo se tratan como «multiplicadores de amenazas». La conclusión habitual es que los desastres y los brotes de nuevas enfermedades no solo dejarán un terrible saldo de víctimas en los países pobres, sino que también provocarán disturbios y revueltas que podrían culminar con el desplome de las estructuras estatales.

Siguiendo esta línea, numerosas y destacadas voces occidentales predijeron un «apocalipsis COVID» en África, aun cuando sus propios hospitales se llenaban y los cadáveres se enterraban en fosas comunes.

Pero el apocalipsis COVID no llegó a materializarse en África y ciertos países subsaharianos, como Senegal, obtuvieron algunos de los mejores resultados de todo el mundo.[347] Estos resultados sugieren que, contrariamente a la creencia popular, las condiciones que durante mucho tiempo las élites occidentales han estigmatizado como «atrasadas» y «subdesarrolladas» pueden, de hecho, crear ciertos tipos de resiliencia. Es probable que, debido a que los líderes africanos tenían experiencia previa con enfermedades infecciosas y, por tanto, eran muy conscientes de la fragilidad de sus sistemas de salud, tomaran medidas rápidas y decisivas, mientras que sus homólogos occidentales asumieron complacientes que la pandemia los eludiría. Se sabe que, como mínimo, un filántropo estadounidense predijo que las calles de los países africanos se verían sembradas de cadáveres a pesar de que la situación en Estados Unidos no hacía sino empeorar. A raíz de este comentario, los periodistas Caleb Okereke y Kelsey Nielsen escriben: «En verdad, la mirada blanca no conoce descanso ni siquiera en mitad de una pandemia que ha azotado Occidente».[348] En marzo de 2020, Somalia, uno de los países con mayores problemas del mundo y además arrasado por la guerra, envió veinte médicos para ayudar a Italia con su brote de COVID-19.

La pandemia tampoco condujo a convulsiones políticas ni a la descomposición de la sociedad en los países pobres. Al contrario de lo que vaticinaban las confiadas predicciones de los «líderes de opinión» occidentales, no fueron las partes más pobres y débiles del mundo las que se vieron arrasadas por los disturbios y la violencia, sino el corazón de Estados Unidos, donde turbas armadas cual patrullas con rifles automáticos y toda la parafernalia fascista asediaron capitolios estatales, donde un gran número de personas se negaron a cumplir el confinamiento, donde médicos y expertos fueron menospreciados y ridiculizados, donde la violencia contra las personas negras continuó a buen ritmo…

En una insólita convergencia de palabras y acontecimientos, el 25 de mayo estaba redactando los párrafos anteriores cuando, durante un descanso en Twitter, encontré un vídeo de una mujer blanca en el Central Park de Nueva York que llamaba a la policía porque un observador de aves negro le había pedido sin más que le pusiera

correa a su perro. Ese mismo día vi un videoclip en el que un policía blanco mataba a un hombre negro llamado George Floyd oprimiéndole el cuello con la rodilla durante casi nueve minutos seguidos.

Entonces, de la noche a la mañana, todo cambió. Fue como si la pandemia, a pesar de ralentizar la experiencia individual del tiempo, hubiera provocado una enorme aceleración en la historia. De repente, los manifestantes que marchaban por las calles de Brooklyn señalaban los vínculos entre el colonialismo de colonos y la crisis planetaria; de repente, multitud de artículos establecían lazos entre las actuales políticas en Estados Unidos y la historia de las patrullas esclavistas que se remontan al siglo XVII.

Mientras escribo esto, Minneapolis arde, las protestas han estallado por todo el país y llegan informes sobre extremistas blancos armados disparando contra manifestantes, la mayoría también blancos. Es como si la pandemia hubiera intervenido de forma directa para demostrar que las suposiciones y narrativas que subyacen al razonamiento de los estrategas occidentales están muy lejos de ser valoraciones lúcidas de lo que nos depara el futuro. Son más bien producto de una «óptica imperial», influenciada en gran medida por las ideas de dominación civilizadora del siglo XIX.[349]

Los disturbios que sacudieron Estados Unidos en las semanas siguientes demostraron con una claridad asombrosa cómo las desigualdades sistémicas pueden exacerbar las consecuencias de la crisis planetaria. Ya a finales de marzo de 2020 se informaba de que la enfermedad estaba cobrándose un número enormemente desproporcionado de víctimas entre las poblaciones hispana, negra y nativa americana. Las estadísticas publicadas por el Covid Racial Data Tracker mostraban un panorama sombrío: a principios de mayo, en Alabama, casi la mitad de las muertes por la enfermedad eran de afroamericanos, a pesar de que solo el 27 por ciento de la población del estado es negra.[350] La situación era similar en Misisipi, Tennessee, Colorado y Carolina del Sur. En Iowa, el porcentaje de infecciones entre afroamericanos era cuatro veces mayor que el porcentaje de personas negras en el estado. Los latinos de Iowa también se enfrentaban a una situación penosa, porque su número era

desproporcionadamente alto entre los obreros de las plantas envasadoras de carne, algunas de las cuales se habían convertido en puntos calientes de la COVID-19.

Pero, de todos los grupos demográficos, el más afectado fue el de los nativos americanos. En algunos estados su tasa de infección era astronómicamente superior al resto de la población: en Wyoming, donde constituyen menos del 3 por ciento de la población, los nativos americanos representaban el 18,49 por ciento de los casos de coronavirus.[351] En el suroeste, la reserva de la Nación Navajo tuvo la tasa de infección más alta de todo Estados Unidos, incluso más que en Nueva York, el «epicentro del epicentro».[352]

Estos catastróficos resultados se debían, por supuesto, a una negligencia sistémica: la atención médica de la Nación Navajo corre a cargo de una agencia gubernamental que sufre una desastrosa infrafinanciación, y casi un tercio de los residentes carece de agua corriente. Este patrón de negligencia gubernamental no varió durante la pandemia. El escritor y activista Julian Brave NoiseCat señaló a principios de mayo que, a pesar de que el Congreso había aprobado un proyecto de ley que incluía 8.000 millones de dólares en ayudas para el País Indio, el secretario del Tesoro, Steve Mnuchin, había retenido los fondos durante seis semanas. «Para entonces, reservas como la de la Nación Navajo presentaban más casos de coronavirus per cápita que Wuhan en el apogeo del brote en China».[353]

Para Mark Charles, líder navajo, la relación con la historia de la colonización era obvia: «Es un problema que lleva gestándose doscientos cincuenta años; se remonta a cómo se fundó esta nación. La limpieza étnica y las políticas genocidas […], ahí es donde reside el problema».[354]

Pero, incluso a medida que la crisis se agudizaba, numerosos estados comenzaron a relajar los confinamientos pandémicos. En Wisconsin, las plantas envasadoras de carne (cuyos trabajadores pertenecían a comunidades minoritarias en un porcentaje desproporcionado) recibieron orden de reabrir; los propietarios de estas plantas quedaron exentos de responsabilidad legal mientras que unos obreros renuentes se veían obligados a regresar so pena de ver canceladas sus prestaciones sociales y por desempleo. Cuando estas medidas se llevaron a juicio, el presidente del Tribunal Supremo de

Wisconsin señaló que las víctimas de COVID-19 en un condado gravemente afectado eran tan solo trabajadores de plantas cárnicas, no «la gente común».[355]

A primeros de mayo quedó claro que la publicación de los datos sobre disparidad racial en la pandemia había tenido justo el efecto opuesto al previsto: lejos de contribuir a la causa de los grupos más afectados, había empeorado aún más su situación. «Una vez que el impacto desproporcionado de la epidemia fue revelado a la élite política y financiera estadounidense —escribió el periodista Adam Serwer el 8 de mayo—, muchos comenzaron a considerar el número cada vez mayor de muertes no tanto como una emergencia nacional, sino como una molestia».[356]

La pandemia de COVID-19 y los fenómenos meteorológicos como el ciclón Amphan y el huracán María han puesto de manifiesto que la desigualdad es un predictor mucho mejor de las posibles consecuencias de los desastres que la riqueza agregada. En general, los países que peor lo han pasado son los más desiguales: Estados Unidos y Brasil, donde las divisiones de clase se ven agravadas por cuestiones de raza, así como la India, con sus arraigadas jerarquías de casta.

En las últimas décadas —el mismo período en que se ha intensificado la crisis planetaria—, la riqueza del mundo se ha concentrado en manos de unas pocas docenas de multimillonarios. Las mismas políticas neoliberales que los enriquecieron han hecho que las circunstancias de muchos de sus compatriotas sean tan precarias que más del 60 por ciento de los estadounidenses no llega a tener quinientos dólares reservados para emergencias.[357] Durante varios episodios recientes de huracanes, muchas de las personas que se quedaron en casa, desobedeciendo las órdenes de evacuación, sencillamente no se lo podían permitir. En ese sentido, podría decirse que el capitalismo neoliberal crea una ilusión de riqueza mientras desgasta el tejido social hasta el punto de desgarrarse en caso de desastres y fenómenos climáticos extremos.

Esto nunca resultó más evidente que en 2017, cuando el huracán María azotó Puerto Rico. Cientos de miles de personas se quedaron sin alimentos, suministros, electricidad o acceso a atención médica. Gran parte del sufrimiento de los isleños, como Naomi Klein ha descrito en

detalle, fue consecuencia directa del neoliberalismo: el Gobierno local, ya debilitado por una crisis de deuda, no podía permitirse que sus infraestructuras funcionaran con rapidez.[358] Una parte significativa de los fondos de emergencia asignados a Puerto Rico por Washington acabó en manos de banqueros y fondos de cobertura.

Puede que Puerto Rico sea pobre en comparación con el Estados Unidos continental, pero es mucho más rico que la mayoría de los países de Asia y África: su renta per cápita es tres veces mayor que la de Vietnam. Además, según las métricas estándar, es mucho más rico que la mayoría de sus vecinos, Cuba incluida. A pesar de que este es un país empobrecido según la mayoría de los criterios, sufrió pocas muertes y mínimos daños por causa del huracán María. Este viene siendo un patrón constante desde hace décadas, porque Cuba, sencillamente, está mucho mejor preparada para los huracanes que sus vecinos más ricos. Lo mismo sucedió durante la pandemia de COVID-19, cuando el país registró una fracción de las muertes de Puerto Rico. De hecho, en el punto álgido de la crisis Cuba incluso envió un equipo de médicos a Italia como apoyo a su sistema sanitario, casi hundido.

Hay otra prueba que sugiere que el cambio climático evolucionará de formas complicadas que desafían la intuición. Italia, por ejemplo, es uno de los países más ricos del mundo, pero en los últimos años se ha visto afectada de forma excepcional por el cambio climático. Antes de 1999, las cifras de fenómenos meteorológicos severos en Italia, España y el Reino Unido eran más o menos comparables, pero desde entonces divergen en un grado asombroso, pues Italia está experimentando muchos más fenómenos meteorológicos extremos que los otros dos países. A pesar de su riqueza y su alto nivel de vida, Italia está, en palabras del periodista Stefano Liberti, «en el ojo del huracán».[359]

Muchas ciudades con gran concentración de riqueza también se han visto afectadas de manera excepcional por las alteraciones climáticas. Houston, que no solo es la cuarta mayor ciudad de Estados Unidos, sino también el centro de la industria petrolera mundial, ha sido arrasada una y otra vez por las inundaciones, en gran parte porque se asienta sobre un territorio que antaño fue una vasta vega. Los Ángeles es otra ciudad en la que los ricos no se han librado de los

estragos de los incendios forestales. Y en ciudades costeras como Miami o Bombay, donde la proximidad al mar es marca de estatus, es probable que los ricos sean los primeros en experimentar los efectos adversos del cambio climático.

Phoenix (Arizona) es otra ciudad que en las últimas décadas ha atraído a un gran número de personas acomodadas. Sin embargo, se encuentra en mitad de un desierto cálido y seco, y su mera existencia depende de las infraestructuras vastas, complejas y costosas que la mantienen abastecida de agua y electricidad para los sistemas de aire acondicionado que posibilitan la presencia humana en tal paisaje. Pero la zona que rodea Phoenix se está volviendo cada vez más caliente y seca, y, aun cuando pudiera garantizarse un suministro ilimitado de agua y energía en un mundo en rápido calentamiento, cada vez será más difícil aislar las infraestructuras de la ciudad de las alteraciones climáticas: un breve corte expondría todas las fragilidades intrínsecas a su ubicación. Así pues, las infraestructuras avanzadas, en lugar de constituir una garantía fiable contra el cambio climático, en Arizona han contribuido a crear vulnerabilidades, ya que han promovido un crecimiento sin trabas en paisajes ecológicamente inadecuados. Los incendios forestales sin precedentes que azotaron todo el estado durante la pandemia suponen un augurio funesto de cara al futuro.[360]

Lo que Miami, Bombay, Houston y Phoenix tienen en común es que su crecimiento ha sido posible gracias a profundas alteraciones del entorno, pero ahora justo esas alteraciones son las que provocan sus vulnerabilidades. Esto bien podría ser un indicador de cómo se desarrollará el cambio climático: los lugares más afectados serán aquellos en los que se ha interferido con más intensidad; en otras palabras, los más «terraformados». Por supuesto, la mayoría de esos lugares se encuentran en países ricos o en las regiones más ricas de los países pobres, como es el caso de Bombay. Es como si el cambio climático estuviera incitando al terreno a quitarse de encima las formas que se le impusieron a lo largo de los últimos siglos. Es algo que rápidamente se está convirtiendo en uno de los rasgos distintivos de la crisis planetaria: los incendios forestales en California y el sureste australiano, las repetidas inundaciones de Houston y la creciente agitación del río Misuri sugieren que se manifestará con una

fuerza excepcional en aquellas partes de la Tierra terraformadas con mayor intensidad para parecerse a los modelos europeos. En esencia, estos paisajes se están deshaciendo de las formas que les impusieron los colonos como primer paso para mudar a un estado nuevo y desconocido.

La dirección tomada por la pandemia de COVID-19 también sugiere que los fenómenos futuros pueden dar ciertos giros inesperados. Antes de 2020, respetados expertos colocaban a Estados Unidos y el Reino Unido en lo más alto de la lista de los «países mejor preparados para hacer frente a la pandemia».[361] China estaba relegada al puesto quincuagésimo primero y varios países africanos se apiñaban en la parte inferior. A la hora de la verdad, esta evaluación no pudo ser más engañosa: los resultados reales contradijeron de forma llamativa las predicciones. Si bien la incompetencia de la administración Trump fue, sin lugar a dudas, responsable hasta cierto punto de la gestión estadounidense de la pandemia, los efectos de otras tendencias a más largo plazo también contribuyeron a los numerosos tropiezos y fallos. Los Centros para el Control y la Prevención de Enfermedades de Estados Unidos, por ejemplo, están considerados en general la mejor institución del mundo en su categoría, pero en las décadas anteriores a la COVID también se habían mostrado desastrosamente lentos en su respuesta a la epidemia de opioides de Estados Unidos.

Detrás de todo esto se halla otra inquietante tendencia a largo plazo: hacia una forma de gobierno que el antropólogo Joseph Masco ha descrito como «suicida», porque «privilegia las imágenes de futuros fenómenos catastróficos» mientras que es incapaz de responder a los desafíos inmediatos. Por todo ello, «la ciudadanía estadounidense puede saber que su país es una superpotencia militar, económica y científica sin parangón, un Estado con capacidades, agencias y recursos sin precedentes, pero, al mismo tiempo, verse del todo impotente ante los compromisos militares, financieros y ambientales incumplidos por el país».[362]

Las evaluaciones del cambio climático, tanto militares como de seguridad, se ajustan a la perfección a este modelo, pues proyectan imágenes catastrofistas de cara al futuro de una manera que niega la posibilidad de enfrentarnos al cambio climático en el presente.

[340] *Cf.* K. Jones *et al.*, «Global Trends in Emerging Infectious Diseases», *Nature* 451, 2008, pp. 990-993, https://doi.org/10.1038/nature06536.

[341] «GDP per Capita», *Worldometer*, https://www.worldometers.info/gdp/gdpper-capita/.

[342] Indi Samarajiva, «COVID Underdogs: Sri Lanka; Like New Zealand Except Better», *Medium*, 24 de junio de 2020, https://medium.com/indica/covid-underdogssri-lanka-db6eca164a35.

[343] Norimitsu Onishi y Constant Méheut, «Pandemic Shakes France's Faith in a Cornerstone: Strong Central Government», *New York Times*, 29 de abril de 2020, https://www.nytimes.com/2020/04/29/world/europe/coronavirus-france-masks.html. En julio de 2020, el *New York Times* publicó un artículo que describía con detalle cómo la arrogancia y el orgullo desmedido habían llevado a Europa y a Estados Unidos a no gestionar bien la pandemia. El titular rezaba: «Europe Said It Was Pandemic Ready. Pride Was Its Downfall» (Europa decía estar lista para la pandemia. El orgullo fue su perdición). Llamarlo «orgullo», no obstante, es a todas luces un eufemismo. Véase David D. Kirkpatrick, Matt Apuzzo y Selam Gebrekidan, «Europe Said It Was Pandemic Ready: Pride Was Its Downfall», *New York Times*, 20 de julio de 2020.

[344] Anuradha Sengupta, «Tired of Running from the River: Adapting to Climate Change on India's Disappearing Islands», *Yes!*, 2 de junio de 2016, https://www.yesmagazine.org/environment/2016/06/02/tired-of-running-from-the-river-adapting-toclimate-change-on-indias-disappearing-islands/.

[345] *Cf.* Mitra Srijana Das, «Over-Consumption Underlies Cyclone Amphan and Covid-19», *Times of India*, 22 de mayo de 2020, https://timesofindia.indiatimes.com/overconsumption-underlies-cyclone-amphan-and-covid-19/articleshow/75880597.cms.

[346] Annu Jalais y Amites Mukhopadhyay, «Of Pandemics and Storms in the Sundarbans», en Calynn Dowler (ed.), «Intersecting Crises», *American Ethnologist*, 12 de octubre de 2020, https://americanethnologist.org/features/pandemic-diaries/introduction-intersecting-crises/of-pandemics-and-storms-in-the-sundarbans.

[347] El índice de respuesta a la COVID de la revista *Foreign Policy* presentaba Senegal en la segunda posición a nivel mundial. FP Analytics, «Covid-19 Global Response Index», *Foreign Policy*, 4 de septiembre de 2020.

[348] Caleb Okereke y Kelsey Nielsen, «The Problem with Predicting Coronavirus Apocalypse in Africa», *Al Jazeera*, 7 de mayo de 2020, https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/problem-predicting-coronavirus-apocalypse-africa-200505103847843.html.

[349] *Cf.* Simon Dalby, «Anthropocene Geopolitics: Globalisation, Empire, Environment and Critique», *Geography Compass* 1, n.º 1, 2007, pp. 104 y 109.

[350] «Racial Data Dashboard», Covid Tracking Project, https://covidtracking.com/race/dashboard.

[351] Ibram X. Kendi, «We're Still Living and Dying in the Slaveholders' Republic», *Atlantic*, 4 de mayo de 2020.

[352] Julian Brave NoiseCat, «How to Survive an Apocalypse and Keep Dreaming», *Nation*, 2 de junio de 2020, https://www.thenation.com/article/society/native-americanpostapocalypse/.

[353] *Ibid.*

[354] *Cf.* Creede Newton, «Why Has Navajo Nation Been Hit So Hard by the Coronavirus?», *Al Jazeera*, 27 de mayo de 2020, https://www.aljazeera.com/news/2020/05/navajo-nation-hit-hard-coronavirus-200526171504037.html.

[355] Adam Serwer, «The Coronavirus Was an Emergency until Trump Found Out Who Was Dying», *Atlantic*, 8 de mayo de 2020, https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/05/americas-racial-contract-showing/611389/.

[356] *Ibid.*

[357] Maggie McGrath, «63% of Americans Don't Have Enough Savings to Cover a $500 Emergency», *Forbes*, 6 de enero de 2016, https://www.forbes.com/sites/maggiemcgrath/2016/01/06/63-of-americans-dont-have-enough-savings-to-cover-a-500-emergency/.

[358] *Cf.* Naomi Klein, *Battle for Paradise: Puerto Rico Takes on the Disaster Capitalists*, Chicago: Haymarket, 2018 [trad. cast.: *La batalla por el paraíso. Puerto Rico y el capitalismo del desastre*, Barcelona: Paidós, 2019, trad. de Teresa Córdova Rodríguez].

[359] Stefano Liberti, *Terra Bruciata: Come la crisi ambientale sta cambiando l'Italia e la nostra vita*, Roma: Rizzoli, 2020, p. 166.

[360] Steve Horn, «Arizona Reels as Three of the Biggest Wildfires in Its History Ravage State», *The Guardian*, 2 de julio de 2020, https://amp.theguardian.com/environment/2020/jul/02/arizona-wildfires.

[361] «Global Health and Security Index», Center for Health and Security, Bloomberg School of Public Health, Johns Hopkins University, 2019, https://www.ghsindex.org/wp-content/uploads/2020/04/2019-Global-Health-Security-Index.pdf. Véase también David Elliott, «These Are the Countries Best Prepared for Health Emergencies», *World Economic Forum*, 12 de febrero de 2020, https://www.weforum.org/agenda/2020/02/these-are-the-countries-best-prepared-for-health-emergencies/.

[362] Joseph Masco, «The Crisis in Crisis», *Current Anthropology* 58, sup. 15, febrero de 2017, p. 565.

12

Niebla de cifras

¿Qué porcentaje de las emisiones mundiales de gases de efecto invernadero procede de los usos militares de la energía? No tengo ni idea, ya que esta es un área —acaso la única— en la que la bibliografía sobre el cambio climático es misteriosamente parca en cifras. Podría deberse a que es imposible determinarlas con exactitud, ya que lo militar también es omnipresente en muchas esferas de la vida civil: como ha señalado Joseph Masco, en Estados Unidos hay muy pocas instituciones sociales o infraestructuras que no estén «integradas en el mayor aparato estatal antiterrorista de Estados Unidos».[363]

Pero de lo que no hay duda alguna es de que las emisiones relacionadas con el Ejército nunca han figurado en las negociaciones internacionales sobre el clima. Esto se debe a que, a instancias de Estados Unidos, se decidió que las emisiones derivadas de las actividades militares quedarían excluidas de las negociaciones para el Protocolo de Kioto de 1997. Desde entonces, el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático ha continuado «tratando las emisiones militares nacionales y, en concreto, el combustible líquido para el transporte aéreo y marítimo internacional de forma distinta a otros tipos de emisiones».[364]

No obstante, esta no es la única razón por la que las interrelaciones militares y geopolíticas con los combustibles fósiles rara vez asoman en el debate público sobre el calentamiento global. También se debe a que el cambio climático ha llegado a ser considerado, sobre todo en Occidente, un fenómeno que tiene que ver sobre todo con la tecnología y la economía. Cuando aparecen las cuestiones geopolíticas, por lo común se representan determinadas por factores económicos o por el funcionamiento, en general, del capitalismo.

Debido a este marco tecnoeconómico, el cambio climático como tema ha llegado a circunscribirse a un vasto círculo de conocimientos científicos y académicos: de hecho, la misma expresión «cambio climático» ha terminado refiriéndose no solo a un proceso que se está desarrollando en el mundo, sino también a un campo de conocimiento altamente especializado que abarca un amplio abanico de disciplinas, desde las ciencias atmosféricas a la ingeniería, el derecho, la economía, *etc.* Este campo, grande y creciente, ocupa el centro de las instituciones educativas occidentales: ya hablemos de paleobotánica, energías renovables, impuestos al carbono o economía climática, el grueso de la investigación procede de universidades, centros de estudios y laboratorios de ideas del Norte. No es solo que estas instituciones sean las que producen el trabajo acreditado, también fijan la agenda de debate del propio fenómeno. Quienes conforman los grupos de la ONU y los comités gubernamentales suelen ser las mismas personas que generan bibliografía acreditada sobre el cambio climático.

En otras palabras, el fenómeno del cambio climático y la investigación que lo rodea han acabado por identificarse casi por completo. Podría decirse que no existe otra esfera en la vida contemporánea donde exista tanto solapamiento entre un fenómeno y la bibliografía acreditada que lo enmarca. En los debates sobre economía, por ejemplo, no se entiende que solo puedan hablar del tema economistas o expertos universitarios. En general se acepta que trabajadores, comerciantes, gerentes de fábricas, corredores de bolsa y otros sujetos sin conocimientos de la bibliografía especializada puedan tener puntos de vista propios válidos.

El cambio climático es un fenómeno mucho más vasto que la

economía, pero las voces y las opiniones de quienes se ven afectados por él —agricultores, pescadores, migrantes, etc.— rara vez se oyen en el debate. Y cuando aparecen suele ser como meras víctimas, llenando los espacios en blanco de un guion que ha sido escrito por los especialistas.

Huelga decir que si no fuera por los expertos, el mundo ni siquiera estaría hablando del calentamiento global. Las causas y consecuencias de los cambios atmosféricos que se están produciendo por todo el planeta no se podrían haber investigado sin la climatología; su trabajo es el que ha desvelado las conexiones entre los distintos sistemas terrestres y los bucles de realimentación que crean. Algunos de estos científicos han perseverado con heroísmo ante las amenazas de muerte, el acoso y la oposición no solo de los Gobiernos, sino de las corporaciones energéticas. El mundo tiene con ellos una gran deuda de gratitud por su trabajo; personalmente no siento sino admiración por su valentía y tenacidad.

No obstante, hay que reconocer que aunque los climatólogos no hubieran llevado a cabo este trabajo de valor incalculable, el cambio climático como tal seguiría ahí, de la misma manera que la economía no desaparecería en ausencia de los economistas. Después de todo, no es por medio de su trabajo como trabajadores, empresarios y banqueros se enteran de las fluctuaciones de precios y salarios. De hecho, en algunos casos los banqueros, sindicalistas y comerciantes pueden saber más sobre el fenómeno que llamamos «economía» que los propios economistas.

Tampoco los humanos y las sociedades son incapaces de comprender y responder a las alteraciones climáticas sin la ciencia moderna. Durante la Pequeña Edad de Hielo del siglo XVII, los gobernantes japoneses entendieron que algo fallaba en el entorno y actuaron en consecuencia imponiendo una serie de controles económicos y políticos, limitando el consumo, fomentando la austeridad, obligando a los agricultores a adoptar una serie de medidas prudenciales, *etc.*[365] Como resultado, aunque numerosas partes del mundo sufrieron mucho, el bienestar de Japón fue tal que un cronista contemporáneo se jactó de ello: «En esta época, no hay nadie, ni siquiera entre los campesinos y rústicos, por humilde que sea, que no haya manejado oro y plata en abundancia. Nuestro

imperio goza de paz y prosperidad; en los caminos no se ve un solo mendigo o marginado».[366]

Así que, aunque sobran los motivos para agradecer a climatólogos y otros especialistas el trabajo que llevan a cabo, no olvidemos que los expertos con credenciales académicas no son en absoluto los únicos profetas del cambio climático. Quienes viven de la tierra, los bosques o el mar también llevan tiempo sabiendo que las realidades físicas de nuestro planeta están cambiando de forma drástica.

Para quienes observan su entorno con atención, las señales de un cambio a largo plazo pueden surgir donde menos se las espera. Para un grupo indígena de Australia central, la alerta de un clima cambiante saltó con la inundación de un lugar asociado a ritos iniciáticos que jamás se había anegado. Para otros indígenas australianos, los signos radican en el comportamiento de plantas y animales: «El árbol del cepillo no florece en la estación que debe, los peces no pican […]. Antes, cuando florecía la mimosa sacábamos pez pulmonado, pero ya no».[367]

En su libro *Wisdom Sits in Places* (La sabiduría se asienta en los lugares), el antropólogo Keith H. Basso escribe sobre Charles Henry, un anciano del pueblo apache occidental para quien las señales de cambio en su entorno estaban en los nombres de los lugares; por ejemplo, se percató de que el agua ya no fluía en lo que antaño era un manantial llamado Tłiish Bi Tú'é (Agua de las Serpientes) ni en otro lugar conocido como Agua del Pájaro. Henry vio que las plantas que daban nombre a ciertos lugares ya no crecían en ellos, como sucedía en Alto de la Caña Flecha, que ya no presentaba esa especie de caña, que precisa de condiciones húmedas para crecer. Todos estos lugares están unidos al relato de cómo obtuvieron su nombre: Agua de las Serpientes, por ejemplo, antaño era propiedad de estos reptiles y las personas tenían que pedirles permiso antes de poder beber de ella.[368] Las discrepancias entre los nombres, los relatos y las realidades del presente dejaron claro a Charles Henry que esa parte de Arizona se estaba secando: «Los nombres no mienten […]. Muestran lo que es diferente y lo que sigue igual».[369]

Versado en la sabiduría de la tierra, un hombre como Charles Henry observa sus alrededores con un grado de atención que solo es posible por su distancia de la cultura dominante. Este patrón se repite

por todo el mundo: quienes están más atentos a los cambios ambientales son a menudo personas en los márgenes, personas cuyas relaciones con el suelo, el bosque o el agua están mínimamente mediadas por la tecnología. El agricultor que con mayor probabilidad prestará atención a una sequía prolongada será el que no puede permitirse una bomba eléctrica o insumos químicos; el pescador que con mayor probabilidad detectará cambios en el medio marino será aquel que no tiene un sónar para localizar bancos de peces; la mujer que con mayor probabilidad notará la falta de lluvia será la que no tiene acceso a agua canalizada y debe caminar hasta pozos cada vez más alejados. Pero estas personas suelen ser pobres y no tienen acceso a las redes por las que se difunde la información; de hecho, dentro del espectro social se encuentran en el extremo opuesto a la mayoría de los científicos y académicos del mundo.

Por supuesto que los expertos no tienen la culpa de la forma sesgada en que el mundo recopila la información; difícilmente se los podría considerar responsables de los contextos sociales en los que trabajan. No obstante, es importante reconocer que el motivo por el que los primeros mensajes sobre el cambio climático nos llegaron de los científicos, y no de agricultores en los márgenes o de mujeres que iban a por agua, no es que ellos fueran los únicos en darse cuenta de lo que pasaba, sino que contaban con mayor visibilidad en los círculos que ostentan el poder en el mundo. Es triste, pero ellos también se hallaban demasiado en los márgenes de dichos círculos como para ser lo bastante visibles.

La niebla de cifras que rodea el cambio climático ofrece muchas oportunidades para manipular a la opinión pública. La noción de la huella de carbono per cápita es un buen ejemplo. Esta medida, que se calcula dividiendo las emisiones totales de carbono de una nación por la suma de su población, ha encontrado una amplia acogida: existen miles de representaciones gráficas en internet, muchas de ellas basadas en datos estadounidenses. En todos los casos atribuyen el tamaño de la huella per cápita de los estadounidenses al consumo intensivo, en forma de automóviles devoradores de combustible, derroche de energía doméstica, dietas ricas en carne y demás. Así, el cambio climático se convierte en una cuestión de responsabilidad

individual y de elección del consumidor.

Por supuesto, lo que estos gráficos y tablas no contemplan son las emisiones institucionales, como las relacionadas con el Ejército y la proyección del poder estadounidense. Esa realidad entera desaparece por arte de magia gracias a un gráfico que convierte el cambio climático en una cuestión de responsabilidad personal. Es como si el estadounidense medio no contribuyera en absoluto al gasto en defensa, pese a que una parte significativa de sus impuestos se destina precisamente a tal fin.

Pero estas tablas y gráficos tan bonitos y coloridos no salen de la nada. Fueron introducidos por una campaña publicitaria de más de cien millones de dólares al año financiada por el gigante energético BP. Los objetivos de esta enorme campaña de estrategia de marca y publicidad eran asignar «la responsabilidad por el impacto climático al individuo» y promover «una visión del cambio climático no tanto como realidad presente, sino como amenaza futura».[370]

No se puede negar que la campaña de BP tuvo un éxito espectacular a la hora de conseguir que ambas ideas arraigaran con firmeza en la cultura popular occidental. Y ese éxito se debió en gran medida al poder retórico que nuestra era de la enumeración confiere a cifras, gráficos y tablas: si la campaña cumplió, fue por recurrir al efecto hipnótico de los números y aprovechar percepciones preexistentes que ya habían enmarcado el cambio climático en términos de economía, ciencia y tecnología.

Todos los campos de conocimiento están moldeados y marcados por las circunstancias de las que surgen. Dado que la mayor parte de la bibliografía sobre el cambio climático proviene de universidades occidentales, es inevitable que esté influida por los métodos y prácticas de dichas instituciones.

Los métodos de los científicos, en particular, han moldeado profundamente la forma en que se imagina y se piensa en el cambio climático. Examinemos, por ejemplo, un procedimiento de uso generalizado entre los climatólogos: el uso de modelos para hacer previsiones. Con este método, un científico podría predecir, por ejemplo, que el nivel del mar subirá tantos metros en los próximos treinta, ochenta o cien años. Una consecuencia imprevista de esta

práctica es que refuerza una percepción que abstrae el cambio climático del pasado y lo proyecta en la dirección contraria, hacia el futuro. Esta percepción ha terminado por teñir la mayor parte de las ideas sobre el cambio climático, sobre todo en Occidente: ya sea en la economía, el derecho o incluso en la ficción, el calentamiento global casi siempre se imagina en relación con el futuro. Como ha señalado con tristeza un historiador: «Si buscas en el informe de síntesis de 2007 del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático […], no encontrarás las palabras "historia" ni "histórico"».[371]

Es evidente que los historiadores no han dejado de proporcionar contextos históricos para el calentamiento global.[372] Pero su punto de vista está condenado a ser minoritario en un área donde detectar lo nuevo sin precedentes resulta crucial para la identificación del fenómeno en sí. Consideremos, por ejemplo, un método utilizado con frecuencia para determinar si un fenómeno meteorológico está influido o no por la actividad humana; para ello, los científicos a menudo comparan las olas de calor y los huracanes actuales con los del pasado. Si se puede demostrar que una ola de calor carece de precedentes en el registro histórico, la probabilidad de que se haya visto afectada por la actividad humana aumenta: la naturaleza inédita del fenómeno demuestra por sí misma que está influida por la actividad humana.

Para los climatólogos, es un método excepcionalmente valioso. Sin embargo, también arroja una larga sombra fuera de las ciencias, por lo que resulta sencillo perder de vista que, si bien un evento puede carecer de precedentes, las actividades humanas que han dejado huella en él sí pueden formar parte de patrones de larga data. Como los fenómenos no tienen precedentes y, por tanto, son novedosos, parece casi obvio que la era del cambio climático es en sí misma radicalmente nueva, separada de las anteriores por una escisión clara; y gracias a la práctica académica de asignar fechas a los períodos geológicos, puede que pronto hasta tengamos la fecha en que el mundo entró en la nueva era: el «Antropoceno».[373] Al considerar esta época radicalmente nueva, también resulta fácil imaginar que la ruptura con el pasado ha dado lugar a muchos otros fenómenos en todo distintos de los que existían antes: así, la «justicia climática» adquiere un color que la distingue de la «justicia» en general, y la

«migración climática», un matiz que la hace parecer diferente de otras formas de desplazamiento más familiares. Resulta tentador imaginar que esta nueva era está llena de fenómenos a la espera de ser identificados como sin precedentes y completamente novedosos.

Fue precisamente con estas suposiciones en mente como empecé a seguir la llamada «crisis migratoria» europea que comenzó en 2015. Las imágenes que empezaron a circular en aquel momento —refugiados cruzando el Mediterráneo en botes endebles o atravesando montañas a pie con sus hijos a la espalda— eran tan poderosas que no podía apartar los ojos de ellas.

Pero, a medida que examinaba estos materiales, me percataba de una discrepancia llamativa. La mayoría de las veces, en los periódicos se describía a los refugiados como procedentes de partes de Asia o del África subsahariana asoladas por la guerra: Afganistán, Irak, Siria, Somalia, Sudán, Eritrea, *etc.* Rara vez, si es que alguna, se mencionaba a refugiados del Asia Meridional. Sin embargo, imagen tras imagen de pateras en el Mediterráneo y de personas cruzando los Balcanes, veía caras con rasgos reconocibles del sur de Asia. De hecho, me pareció que un buen número de esos refugiados venía exactamente de la parte del mundo donde se encuentran mis propias raíces: el delta del Ganges.

Cuando me sumergí en las estadísticas oficiales de Italia —país que, junto con Grecia, recibía en ese momento el mayor número de refugiados—, descubrí que estaba en lo cierto: había muchos bengalíes, la mayoría jóvenes, realizando ese viaje arduo y peligroso. Las estadísticas mostraban que algunos meses los bangladesíes se encontraban entre los grupos más numerosos que cruzaban el Mediterráneo buscando refugio en Italia.[374] Descubrí, para mi asombro, que en ocasiones superaban en número a los iraquíes, afganos o somalíes. Esto me desconcertó, porque Bangladés, si bien tiene sus problemas, difícilmente puede describirse como un «país en guerra». Tampoco su economía se halla en una situación desesperada: lleva varios años situándose en uno de los mejores lugares a nivel mundial y en 2018 su tasa de crecimiento superó a la de la India. De hecho, su rendimiento ha sido tan impresionante que un importante economista observó hace poco que el país va «camino de convertirse

en una historia de éxito asiática, algo inimaginable hace apenas dos décadas».[375]

Entonces, empecé a preguntarme: ¿por qué había tantos bangladesíes emprendiendo estas peligrosas travesías por Asia occidental y el norte de África camino de Europa? Parecía evidente que la respuesta estaría en el cambio climático. La migración climática es, al fin y al cabo, un fenómeno reconocido y las personas desplazadas por impactos ambientales a menudo se describen como «migrantes climáticos» o «refugiados climáticos». Estos términos han sido adoptados por muchas personas desplazadas y son de uso generalizado entre los grupos de apoyo al refugiado. De hecho, Italia cuenta con refugiados climáticos, así se autodenominan ellos mismos, desde 1951, cuando una inundación catastrófica dejó sin hogar a 180.000 personas en la región de Polesine, en el delta del Po.[376]

Que Bangladés, y el delta del Ganges en general, es excepcionalmente vulnerable al cambio climático es algo bien conocido: gran parte del país se encuentra a menos de un metro sobre el nivel del mar y ya ha perdido una buena cantidad de terreno debido a la subida de las aguas.[377] En 2005, el hundimiento parcial de una sola isla provocó el desplazamiento de más de medio millón de personas.

Durante mucho tiempo, los científicos han vaticinado que las inundaciones y la infiltración de agua salina expulsarán a millones de personas más de las llanuras bajas del delta del Ganges. ¿Sería posible, me pregunté, que algunos de los refugiados que cruzaban el Mediterráneo en esas barcuchas fueran «migrantes climáticos», desplazados por el impacto del calentamiento global? Seguro que sí, ¿cómo no iban a serlo?

Era casi imposible hallar respuesta para estas preguntas sin acudir a sus protagonistas, ya que los sudasiáticos rara vez aparecían en los medios informativos que hablaban sobre la crisis migratoria. Llegó un momento en que me quedó claro que debía hablar con ellos. Así, en 2016, con ayuda de varias organizaciones que trabajan con refugiados, recorrí Italia visitando campamentos y otros centros en busca sobre todo de sudasiáticos que hubieran cruzado recientemente el Mediterráneo en barco. Desde el principio intuí que hablar con los refugiados en su propio idioma proporcionaría nuevos puntos de vista,

y el tiempo me dio la razón.

En Parma, gracias al buen hacer de una organización benéfica llamada Escapes, conocí a un refugiado bengalí de treinta y tantos que había cruzado el Mediterráneo hacía poco: lo llamaré Khokon. Se había criado en un pueblo del distrito de Kishoreganj, en Bangladés, en una familia de agricultores. De niño, Khokon había trabajado en la finca de su padre al tiempo que asistía a una escuela local.

Khokon recordaba una época en que la tierra daba buenas cosechas de arroz, sostén suficiente para toda la familia. Pero a medida que crecía, el entorno había comenzado a cambiar. Se produjeron inundaciones repentinas y catastróficas, a veces causadas por lluvias torrenciales y a veces por la apertura de represas río arriba, en la India, que liberaban enormes cantidades de agua. En 1998, la finca de la familia de Khokon quedó inundada durante seis meses. También comenzó a aumentar la incidencia de otras catástrofes meteorológicas: hubo períodos de sequía prolongada, violentas tormentas de granizo y aguaceros fuera de temporada. A medida que se aceleraban las alteraciones ambientales, la situación política también comenzó a deteriorarse. Los miembros del partido gobernante se apoderaron de algunos de los terrenos de la familia de Khokon y esta no logró recuperarlos. «En estos momentos, las condiciones en el distrito son letales —me dijo—. Antes era solo opresión; ahora, además de la opresión, se produce un desastre tras otro».

Al final, el padre de Khokon decidió que lo mejor que podía hacer la familia era vender una parte de su tierra y usar las ganancias para pagar a un *dalal*, o agente, para que enviara a Khokon al extranjero. Así que la tierra se vendió y el dinero permitió a Khokon, que entonces tenía poco más de veinte años, viajar a Francia; pero fue en vano, porque pronto lo deportaron de vuelta a Bangladés. Se quedó siete meses, pero no logró encontrar empleo, por lo que su familia vendió el resto de sus tierras y pagó a otro agente para que lo enviara de nuevo al extranjero. Dubái fue el destino elegido por Khokon y pagó lo acordado, pero el agente lo engañó y terminó en Libia. Durante los años siguientes tuvo que soportar la esclavitud, las palizas, la extorsión y la tortura. No obstante, de alguna manera consiguió ahorrar lo suficiente para pagar a los traficantes y que lo

enviaran de Libia a Sicilia en una patera.

El viaje fue una pesadilla. Quienes pagaban una suma extra se alojaban en la cubierta; Khokon iba debajo, cerca del motor, hacinado junto a docenas de personas con un calor sofocante. A un hombre que vomitaba lo arrojaron por la borda; muchos otros también murieron. Al concluir la travesía en la isla italiana de Lampedusa, Khokon estaba traumatizado, pero varios grupos de apoyo al refugiado lo acogieron y al final consiguió viajar a Parma, donde tenía parientes, y encontró trabajo en un almacén.

Tras escuchar a Khokon, pensé: «Si alguna vez ha habido un relato paradigmático de la migración climática, sin duda es este». El propio Khokon era capaz de ver el papel clave que habían representado las alteraciones ambientales a la hora de provocar su periplo: conocía bien lo relacionado con el calentamiento global, como suele suceder con los habitantes de Bangladés, donde la información relacionada con el clima es ampliamente difundida por el Gobierno y las ONG. Khokon era muy consciente de que el nivel del mar está subiendo y las precipitaciones se están volviendo más erráticas debido a los cambios más generales en el clima mundial. Sin embargo, cuando le pregunté si sería correcto describir su viaje como un ejemplo de «migración climática», se mostró en claro desacuerdo. No, insistió, su partida se debía a muchos otros motivos: la violencia política, la situación laboral, los desacuerdos familiares y las aspiraciones a un mejor nivel de vida. También estaba el factor adicional de la tecnología de las comunicaciones: como suele ocurrir con los migrantes hoy en día, los viajes de Khokon estaban estrechamente relacionados con internet, el medio principal para pagar a los traficantes y recibir instrucciones de sus redes.

En otras partes de Italia me reuní con muchas otras personas cuyos viajes parecían a todas luces casos de migración climática. Muchas de ellas también estaban bien informadas sobre el cambio climático; sin embargo, ninguna consideraba que su viaje hubiera estado motivado principalmente por los trastornos ambientales.

Ante esta negativa, me sentí tentado a concluir que, por una u otra razón, estos migrantes no estaban dispuestos a reconocer la realidad de su situación: bien porque podría ponerlos en desventaja

con relación a la administración italiana, bien por algún tipo de bloqueo psicológico, arraigado quizá en el orgullo personal. En todo caso, me pareció indiscutible que, conscientes o no de ello, estos hombres eran migrantes climáticos; me convencí de que entendía sus historias mejor que ellos mismos porque tenía acceso a información más fidedigna.

Hasta mucho más tarde no empecé a entender que la diferencia entre su forma de pensar y la mía era que para los migrantes el cambio climático no era algo aparte, un fenómeno que pudiera aislarse de otros aspectos de su experiencia mediante un conjunto de cifras o fechas. Más bien, su experiencia estaba formada a partir de intersecciones repentinas y catastróficas de numerosos factores distintos, algunos de los cuales eran sin duda nuevos, como los teléfonos inteligentes y los cambios meteorológicos. Pero otros factores no lo eran en absoluto, ya que en última instancia se anclaban en estructuras profundamente arraigadas de explotación y conflicto.

Visto así, el cambio climático no es más que otra faceta de una crisis planetaria mucho más amplia: no es la causa principal de la desubicación, sino más bien un fenómeno relacionado. En este sentido, el cambio climático, los desplazamientos masivos, la contaminación, la degradación ambiental, el colapso político y la pandemia de COVID-19 son efectos relacionados con la aceleración cada vez mayor de las últimas tres décadas. Estas crisis no solo están interrelacionadas, sino que todas ellas están enraizadas en la historia y, en última instancia, motivadas por las dinámicas del poder global.

Cuando los expertos abordan asuntos como la migración y la justicia climáticas en conferencias internacionales, se parte de la base de que las negociaciones pretenden producir resultados justos y equitativos. Otra suposición, común a lo que se conoce como el «orden mundial liberal», es que existen estructuras de gobierno, nacionales e internacionales, para promover el bienestar de las personas y fomentar la igualdad, la seguridad y la justicia.

Por otro lado, los migrantes como Khokon saben que cada aspecto de su difícil situación está anclado en formas inflexibles, intratables e históricamente arraigadas de *injusticia* racial y de clase. Saben que si fueran ricos o blancos, no tendrían que arriesgar la vida en

embarcaciones de fortuna. Saben que los procesos que los han desplazado se inscriben en unas relaciones sociales de poder muy antiguas y muy afianzadas, tanto nacionales como internacionales. Desde ese punto de vista, las formas de gobierno, nacionales e internacionales, no existen con el fin de promover la justicia o el bienestar, sino precisamente para *proteger* las desigualdades sistémicas y las injusticias históricas que provocan el desplazamiento de refugiados.

Así pues, es sobre todo en los países ricos, y en especial entre los más privilegiados, donde el cambio climático se percibe como una preocupación tecnoeconómica orientada al futuro; para los desposeídos de la tierra, tanto en los países ricos como en los pobres, se trata más que nada de una cuestión de justicia, arraigada en las historias de raza, clase y geopolítica. Desde esta perspectiva, las negociaciones sobre el clima no van solo de emisiones y gases de efecto invernadero; dependen precisamente de cuestiones que ni se discuten ni se podrán discutir nunca: cuestiones que, en última instancia, están relacionadas con la distribución mundial del poder.

Al igual que la nuez moscada, el clavo de olor era muy quisquilloso a la hora de elegir dónde crecer; todo tenía que «cuadrar» para que prosperara. En las laderas del monte Gamalama de Ternate, el árbol del clavo encontró un hogar que le venía de perlas, igual que el de la nuez moscada había encontrado su hogar ideal en las islas a baja altura de las Banda. «Se dice que los árboles de la nuez moscada deben poder oler el mar, mientras que los del clavo deben poder verlo».[378]

Solo en estos grupos de islas se alinearon distintos factores para crear el hogar perfecto para estos regalos de la Tierra. Sin embargo, lo que la Tierra da también lo quita. Esto es algo que me quedó clarísimo en el primer huerto de clavo que visité en Ternate. Dominado por el monte Gamalama, el volcán de la isla, se encontraba en un lugar maravilloso por lo pintoresco. Algunos árboles estaban en flor, sus hojas salpicadas de racimos de delicados brotes rosa amarillento: son estos brotes sin flor los que, una vez secados, se convierten en el clavo de olor.

Pero ese día apenas brotaban un puñado de árboles del jardín, los

demás estaban muertos o moribundos, sus ramas desprovistas de hojas y sus troncos de color ceniciento. Me contaron que estaba pasando lo mismo en toda la isla, y todos los agricultores con los que hablé coincidían en la causa: el clima ha cambiado en los últimos años, dijeron; hay menos lluvias y son más imprevisibles. Esto, a su vez, ha llevado a la propagación de plagas y enfermedades. La sequía prolongada también ha provocado incendios de una intensidad sin precedentes: a principios de ese año, se desató uno que arrasó durante tres días las faldas del monte Gamalama, un fenómeno nuevo para los isleños.

En otras palabras, el delicado equilibrio de las condiciones ambientales de la isla se ha visto alterado; ya no encaja todo para que el clavo prospere. Y Ternate también ha contribuido a estos cambios, aunque sea en una pequeñísima medida. Indonesia es uno de los países de más rápido crecimiento del mundo, y el rumor de su economía acelerada se oye con claridad en las calles de la isla, repletas de casas pulcras de brillantes colores y de tiendas y mercados bien abastecidos. Una nueva e imponente mezquita frente al mar, de altísimos minaretes, corona la principal vía de la isla, también flanqueada por bulliciosos bazares mayoristas, varios centros comerciales grandes y modernos, y un inmenso «hipermercado» como mínimo. La isla tiene conexión a internet de alta velocidad, numerosos cajeros automáticos, buenas carreteras y un montón de coches y motocicletas. Por remota e idílica que sea Ternate, en ningún caso es ajena a las formas de aceleración que, en última instancia, constituyen la causa del declive de sus árboles legendarios.

Mientras visitaba los verdes huertos de clavo de Ternate, les preguntaba con frecuencia a quienes trabajaban en ellos: «Dado que el cambio climático está matando vuestros árboles, ¿crees que la población de Ternate, y la de Indonesia en general, debería hacer un esfuerzo por reducir su consumo y las emisiones de carbono?».

La respuesta casi siempre era alguna variante de esta: «¿Por qué deberíamos reducir *nosotros* el consumo y las emisiones cuando todavía están muy por debajo de los niveles occidentales? ¿No sería injusto? Occidente se enriqueció a nuestra costa cuando éramos débiles e impotentes. Ahora nos toca ponernos al día».

Sus palabras no me sorprendieron; las he escuchado muchas

veces, y no solo en Indonesia, también en la India, China y por todas partes. En gran parte del Sur global, la gente se aferra a esta creencia con una convicción que desmiente la idea de que la crisis planetaria pueda abordarse «arreglando» sin más el capitalismo. En el corazón de la crisis se hallan los problemas geopolíticos y las desigualdades de poder, heredadas de la era de la colonización; esos problemas no se van a esfumar con solo desearlo.

Podría parecer que, por todo esto, la crisis planetaria será aún más difícil de abordar, y en cierto modo es así. Pero también nos da ciertos motivos de esperanza. Y es que la concepción de la riqueza que subyace a este marco de justicia y equidad es fundamentalmente mimética: «Hasta que no tenga lo que tiene el otro, seré pobre» o «hasta que no tenga lo que tiene el otro, no se habrá hecho justicia». Se infiere, entonces, que esta noción de la riqueza se basa en la concepción del otro de lo que es la buena vida, como un estándar al que aspirar. Por tanto, si cambiara la concepción del otro de lo que es la buena vida, su eco resonaría por todas partes.

En esto radica la importancia de movimientos como Occupy y Extinction Rebellion, o documentos como la encíclica del papa Francisco *Fratelli tutti*: todos ellos incorporan una concepción radicalmente distinta de lo que es la buena vida.

El 30 de mayo de 2020, tuvo lugar una gran marcha de protesta del movimiento Black Lives Matter (BLM) en Charlottesville (Virginia), donde tres años antes una coalición de supremacistas blancos había organizado una manifestación que terminó con la muerte de Heather Heyer, una activista antirracista. Debbie participó en la protesta de BLM y las fotos que me envió casi me dieron la sensación de estar allí.

Esa noche, durante una cena por Skype, Debbie me dijo que su padre había dejado de comer y estaba muy alicaído. El médico había dicho que no le pasaba nada en concreto, se trataba tan solo de un caso de «deterioro senil extremo».

Alto y delgado, Jeff guardaba cierto parecido con Abraham Lincoln, cuya barba había adoptado. Exprofesor de Biología, había escrito un conocido manual sobre el tema y era rotundo en su opinión sobre la importancia de la ciencia en la promoción del bienestar público. Pero, tras el fallecimiento de su esposa, Barbara, en enero,

había perdido las ganas de vivir: durante más de cincuenta años de matrimonio, su vida había girado en torno a una esposa vivaz, encantadora y enérgica. Su muerte lo había dejado descolocado y la mayor parte del tiempo se encontraba en un estado de reacción disociativa, hablaba de ver a sus padres y preguntaba cuándo podría irse a casa.

Jeff había preguntado varias veces cuándo iba a bajar a Virginia y en cualquier otra circunstancia me habría apresurado a ir a verlo. Desde el día en que nos conocimos, Jeff, Barbara y yo nos habíamos caído bien, y con el paso de los años ese afecto se había convertido en un cariño profundo. Era desgarrador no poder ir, pero en ese momento las cifras de la COVID-19 en Nueva York estaban llegando a su máximo, mientras que el centro de Virginia todavía era «terreno virgen». La posibilidad de llevar la infección conmigo si bajaba, e incluso quizá de infectar a alguien ya debilitado, era demasiado escalofriante como para arriesgarse. Me quedé en Brooklyn.

Tres días después, el 3 de junio, alrededor del mediodía, Debbie llamó para decirme que Jeff se había ido; había muerto plácidamente, rodeado del cariño de dos de sus hijos.

Esos días, los periódicos estaban llenos de historias de personas que habían muerto solas en los hospitales, mientras las enfermeras sostenían el teléfono móvil para que sus familias vieran por última vez a sus seres queridos. Según estaban las cosas, lo primero que pensé fue que Jeff había tenido suerte de irse como lo había hecho, acostado en la misma cama en la que había nacido, en una casa en medio de un bosque tranquilo, con tres de sus hijos y varios nietos cerca.

Pensé en el día en que conocí a Jeff y a Barbara, que fue el mismo día en que conocí a Debbie, el Domingo de Pascua de 1988. Era mi primera visita a Estados Unidos, invitado por la Universidad de Virginia. También recordé cómo, dos años después, Jeff y Barbara habían venido a Calcuta para nuestra boda, y Jeff, vestido con *dhoti* y *kurta* blancos, se había sentado con las piernas cruzadas ante el altar de fuego, en la azotea de mi casa familiar, a recitar *shlokas* en sánscrito con el *purohit* que oficiaba. Todo el mundo se había quedado maravillado con la claridad de su pronunciación.

También recordé el sinfín de historias que había escuchado de migrantes en Italia que no habían podido ir a casa a visitar a seres

queridos enfermos por retrasos con los documentos. A menudo había tratado de imaginarme en su situación. Ya no me hacía falta imaginarlo: la monstruosa Gaia había encontrado una manera de ponerme en su lugar.

---

[363] Joseph Masco, *The Theater of Operations: National Security Affect from the Cold War to the War on Terror*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2014, p. 199.

[364] Neta C. Crawford, *Pentagon Fuel Use, Climate Change, and the Costs of War*, Watson Institute, Brown University, actualizado y revisado, 13 de noviembre de 2019, p. 12.

[365] Geoffrey Parker, *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2013, cap. 16: «Getting It Right: Early Tokugawa Japan». Véase también Julia Adeney Thomas, «Practicing Hope in Anthropocene History», AHR Anthropocene Workshop, documento de posición, 28 de abril de 2019.

[366] Citado en Parker, *Global Crisis*, loc. 782.

[367] Melissa Nursey-Bray *et al.*, «Old Ways for New Days: Australian Indigenous Peoples and Climate Change», *Local Environment* 24, n.º 5, 2019, p. 478.

[368] Keith H. Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996, loc. 377.

[369] *Ibid.*, loc. 395.

[370] G. Supran y Naomi Oreskes, comunicación personal; véase también Julie Doyle, «Where Has All the Oil Gone? BP Branding and the Discursive Elimination of Climate Change Risk», enero de 2011, https://www.researchgate.net/publication/305209345_Where_has_all_the_oil_gone_BP_branding_and_the_discursive_elimina

[371] Paul Sabin, «"The Ultimate Environmental Dilemma": Making a Place for Historians in the Climate Change and Energy Debates», *Environmental History* 15, n.º 1, 2010, p. 78.

[372] Véase, por ejemplo, el epílogo en Parker, *Global Crisis*.

[373] *Cf.* Jan Zalasiewicz *et al.*, «A Formal Anthropocene Is Compatible with but Distinct from Its Diachronous Anthropogenic Counterparts: A Response to W. F. Ruddiman's "Three-Flaws in Defining a Formal Anthropocene"», *Progress in Physical Geography*, 2019, pp. 1-15.

[374] ACNUR, «Refugees and Migrants Arrivals to Europe in 2017».

[375] Kaushik Basu, «Why Is Bangladesh Booming?», *Project Syndicate*, 23 de abril de 2018, https://www.project-syndicate.org/commentary/bangladesh-sources-ofeconomic-growth-by-kaushik-basu-2018-04.

[376] Stefano Liberti, *Terra Bruciata: Come la crisi ambientale sta cambiando l'Italia e la nostra vita*, Roma: Rizzoli, 2020, p. 75.

[377] Sunil S. Amrith, *Crossing the Bay of Bengal: The Furies of Nature and the Fortunes of Migrants*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015, p.

265.

[378] Thomas J. Zumbroich, «From Mouth Fresheners to Erotic Perfumes: The Evolving Socio-Cultural Significance of Nutmeg, Mace and Cloves in South Asia», *eJournal of Indian Medicine* 5, 2012, p. 39.

13

La guerra con otro nombre

En la última semana de mayo de 2020, durante el apogeo de la pandemia de COVID, cuando todo el mundo parecía petrificado, dos decrépitos barcos pesqueros zarparon de Libia rumbo a Italia. Ambos volcaron y decenas de refugiados se ahogaron.

Esa misma semana, veintiséis bangladesíes y cuatro africanos fueron asesinados a tiros por traficantes de personas en el oeste de Libia, en una ciudad desértica llamada Mizda.[379] El nombre me sonaba de las conversaciones que había mantenido cuatro años antes con migrantes bengalíes en Italia. Un par de hombres con los que hablé habían pasado por esa ciudad y habían descrito que estuvieron detenidos en «casas de conexión» parecidas a almacenes, hacinados y con poquísima comida y agua. Al inicio del viaje, sus *dalals* les habían cobrado lo que en moneda bangladesí sería una fortuna —entre ocho y diez mil dólares estadounidenses—, por lo que entendieron que bastaría para atravesar Libia y alcanzar la costa mediterránea. Pero al llegar a Mizda, los traficantes habían exigido nuevos pagos. Les dijeron que llamaran a sus familias para pedirles que depositaran más dinero con los *dalals*. No hacerlo suponía arriesgarse a recibir golpes o torturas.

Fue una situación así la que llevó a los asesinatos del 28 de mayo en Mizda. Los traficantes habían exigido nuevos pagos a los migrantes y había estallado una pelea en la que había muerto un libio. Su familia se había vengado abriendo fuego y matando a treinta migrantes.[380] Los tiroteos pasaron casi desapercibidos en la prensa internacional, aunque Libia aparecía con frecuencia en las noticias debido a una repentina escalada en la guerra civil que asolaba el país desde hacía años.

La razón por la que esta guerra civil llamaba la atención de la prensa internacional y no los tiroteos era la presencia de soldados uniformados, estructuras de mando y facciones políticas: era eso lo que permitía identificar el conflicto civil como guerra.[381] Cuando un refugiado se ahoga en el Mediterráneo no hay conflicto inmediato que señalar como causa de su muerte. Antes bien, sus tribulaciones parecen ser el resultado de algún proceso mayor e impersonal, acaso la pobreza o el cambio climático, ninguno de los cuales se puede identificar de inmediato como guerra o conflicto.

Sin embargo, la experiencia de los refugiados de la crisis planetaria es exactamente la de una guerra: experimentan su violencia al cruzar la frontera de Turquía, en los campos de esclavos de Libia o el Sinaí, en las pateras con las que atraviesan el Mediterráneo, en las andanadas de disparos que los reciben cuando intentan cruzar las fronteras y en las instalaciones quirúrgicas donde se extraen sus órganos para venderlos por miles de dólares en el mercado internacional.[382]

Se suele decir que el cambio climático se ha de abordar como si de una guerra se tratara. Lo que los refugiados como Khokon saben es que el cambio climático *ya es* una guerra. Pero no del tipo que los activistas tienen en mente, como la Primera y la Segunda Guerra Mundial, cuando Gran Bretaña y Estados Unidos se movilizaron para hacer frente y derrotar a un enemigo humano. Los cambios ambientales y las entidades no humanas no suelen desempeñar un papel significativo en este tipo de guerras.

La experiencia bélica de los refugiados actuales es distinta; de hecho, se parece más a los conflictos biopolíticos de los siglos XVI y XVII. Al igual que estos conflictos del ayer, las «guerras interminables»

de hoy no son acontecimientos con un principio y un fin claros (como la Segunda Guerra Mundial); son enfrentamientos en curso, en los que la violencia a veces disminuye y otras se recrudece, pero nunca desaparece del todo. Del mismo modo, las guerras que se libran en los numerosos frentes que el Ejército de Estados Unidos a menudo describe como «país indio» —Afganistán, el norte de Pakistán, Irak, Somalia, etc.— no son acontecimientos puntuales, sino «estructuras de invasión». Muchos de los refugiados que terminan arriesgando la vida en el Mediterráneo están huyendo de esos conflictos, sin duda. Y en su huida, se encuentran cada vez más inmersos en nuevas tierras baldías, como Libia; países igualmente desestabilizados por «guerras interminables» occidentales.

Como sucedía con los conflictos biopolíticos del pasado, la violencia episódica de las guerras interminables se suma a otro eje de conflicto, un frente en el que la «violencia lenta» se desencadena por inacción.[383] Así como en los siglos XVII y XVIII innumerables grupos indígenas se vieron desplazados por cambios ambientales graduales, como la desaparición de los ciervos, el aumento de las inundaciones y las invasiones de ganado, personas como Khokon se ven obligadas a abandonar sus tierras por la subida inexorable de los mares, inundaciones catastróficas o la desertización. La aceleración de estos procesos también es el resultado de la lenta violencia de la inacción.

Igual que los lakotas, desplazados una y otra vez por las guerras y el aumento de las aguas embalsadas, fueron recluidos en reservas cada vez más pequeñas, a los refugiados de las guerras biopolíticas actuales se los está conduciendo a zonas de contención en el norte de África, el Sáhara, México, Centroamérica e islas como Nauru. También son víctimas en un conflicto no reconocible como guerra en el sentido definido por los teóricos del derecho occidentales. Sin embargo, los paralelismos con las guerras biopolíticas del pasado son de lo más obvios para numerosos pueblos indígenas; de ahí el título del potente relato de Nick Estes sobre las luchas ambientales de los lakotas y su estirpe: *Nuestra historia es el futuro*.

Qué curiosas son las similitudes entre la actual crisis planetaria y las alteraciones ambientales que acabaron con el mundo de innumerables pueblos amerindios y australianos. Hoy como ayer, la destrucción de

los medios de subsistencia y los hábitats se debe a sistemas terrestres en apariencia impersonales; hoy como ayer, en gran medida tiene lugar lejos de la vista de los principales responsables de desencadenar tales fuerzas, y no me refiero solo a los occidentales ricos, sino también a las élites urbanas y las clases medias de países como la India, China, Indonesia, *etc.*

Otro paralelismo sorprendente entre las guerras biopolíticas del pasado y las alteraciones ecológicas en la actualidad radica en la forma en que la agencia humana está enmascarada por «fuerzas materiales» y «procesos naturales». Cuando una isla desaparece por la subida de los mares, cuando un incendio forestal se abre paso a una velocidad vertiginosa, cuando cae una tromba de agua sobre una ciudad no preparada, es difícil relacionar la catástrofe con un conflicto humano: se diría que el fenómeno pertenece a una categoría completamente diferente. Pero fue justo ese tipo de conflicto, mediado por el entorno, el que acompañó la colonización de América. Para los pueblos indígenas era como si los mismísimos elementos se hubieran convertido en agentes de su perdición. También en aquel entonces, gran parte de la destrucción tenía lugar lejos de quienes habían puesto en marcha los procesos; los colonos, en su avance, se encontraban campos de maíz abandonados y aldeas despobladas. «Se me ha asegurado —escribe De Tocqueville— que ese efecto de la proximidad de los blancos se dejaba a menudo sentir a doscientas leguas de su frontera. Su influencia se ejerce así sobre tribus cuyo nombre apenas conocen, que sufren los males de la usurpación largo tiempo antes de conocer a sus autores».[384]

A menudo, el ruido era la causa de los trastornos ambientales de largo alcance. «Es probable que las granjas y aldeas coloniales se oyeran antes de llegar a verse. El sonido de los árboles al caer sobre suelo, el de las sierras y las hachas al convertir la madera en planchas y tablones, el de los martillos al golpear las vigas y paneles de las casas, y el de los hombres al gruñir mientras cavaban hoyos para los cercados anunciaban la ocupación de los colonizadores de una nueva extensión de tierra».[385] El volumen sonoro habría bastado para vaciar los campos circundantes de la caza de la que los indios dependían para sobrevivir.

Cuando el desastre llegaba a una aldea india, no solía haber

colonos a la vista; quienes traían consigo las calamidades por lo normal no eran humanos: nubes de mosquitos, plagas de ratas, rebaños de destructoras ovejas y vacas, erosión de la capa superficial del suelo, inundaciones causadas por la deforestación y, por supuesto, enfermedades.[386] El comerciante o misionero que había pasado por un pueblo estrechando manos ya se había marchado cuando el contagio que había llevado al lugar comenzaba a extenderse y acababa con personas ya debilitadas por el hambre.

También entonces, el conflicto venía acompañado de un amplio proceso de elaboración de tratados, con declaraciones de buena voluntad por parte de todos. Estos tratados a menudo eran negociados por personas con buenas intenciones y firmados de buena fe. Sin embargo, todos los actores entendían que dichos tratados, por muy elevado que fuera el lenguaje empleado, podían quedar en nada y, de hecho, así sucedía en cuanto contradecían lo que los interlocutores dominantes veían como sus intereses vitales. La semejanza con las negociaciones mundiales sobre el clima no es en absoluto accidental.

Hoy como ayer, que la destrucción llegue de mano de fuerzas «naturales», no humanas, hace que muchas personas, sobre todo en Occidente y sobre todo en países con una historia de colonización de colonos, afirmen que el cambio climático tiene lugar con independencia de la intención y agencia humanas. Esta afirmación viene motivada precisamente por la brecha que creó la modernidad entre la naturaleza y la cultura, entre lo humano y lo no humano.

Hoy como ayer, la idea de que las leyes de la naturaleza operan fuera del dominio de la agencia humana permite justificar la inacción. En este sentido, la inacción es, en sí misma, una estrategia de conflicto que enfrenta a las personas con altas emisiones per cápita de gases de efecto invernadero contra aquellas cuyas emisiones son muy inferiores. Hoy como ayer, en última instancia, las líneas de batalla tienen que ver con la voluntad de poder y las diferencias irreconciliables en las formas de vida.

Desde esta perspectiva, como tantas voces indígenas han reiterado una y otra vez, la actual fase de la crisis planetaria no es en absoluto una novedad, sino la respuesta de la Tierra a la globalización de las transformaciones ecológicas que comenzaron con la colonización europea de gran parte del mundo.[387] Esos procesos ahora han

escapado de los límites de los tres continentes colonizados y se han convertido en fuerzas planetarias, debido en gran medida a que la cultura colonial occidental ya no se limita a las colonias de colonos. Desde la adopción en 1989 del Consenso de Washington, los países más poderosos del mundo han promovido activamente las ideologías y prácticas del colonialismo de colonos, en su manifestación neoliberal, y las élites nacionales y globales las han adoptado de forma casi unánime. Son estas prácticas del colonialismo de colonos las que está implantando China en Xinjiang, Indonesia en Papúa y la India en Cachemira y en muchas de sus regiones forestales.

A menudo se ha observado que muchos pueblos indígenas ya han sufrido el fin, si no del mundo, como mínimo de *sus mundos*.[388] Lo que se suele olvidar es que el fin de esos mundos tuvo otros testigos: los colonos eurodescendientes. ¿Qué lecciones aprendieron *ellos* al observar esas catástrofes?

La cuestión no tiene misterio. La conclusión a la que llegaron los colonos blancos fue que la guerra omnicida siempre obraría en beneficio suyo. Esa es la lección que da forma a la visión de Tennyson sobre el ascenso de «la raza de aquellos coronados». Y por eso hay tantas personas en las antiguas colonias de colonos que ni parpadean ante la idea de acelerar, en lugar de ralentizar, el cambio climático; de hecho, lo reciben con satisfacción al creer que se quedarán al margen de sus peores efectos.

Es imposible comprender gran parte de lo que está sucediendo si no reconocemos esta realidad. ¿Por qué, por ejemplo, ha sido tan común en los últimos años que, a pesar de que las «nuevas Europas» terraformadas de Australia y América se hayan visto azotadas por los desastres climáticos, muchos de los líderes de esos países hayan redoblado sus esfuerzos de búsqueda de combustibles fósiles?[389] ¿Por qué sectores importantísimos de la población de Estados Unidos, Canadá, Australia o Brasil apoyaron y siguen apoyando tales políticas? ¿Por qué el eslogan «*Drill, baby, drill!*» (¡Perfora, cariño, perfora!) alcanzó tanta popularidad en Estados Unidos, un país que, junto con otras naciones anglófonas, produce gran parte de la bibliografía científica sobre el cambio climático antropogénico? ¿Es que las personas que apoyan estas políticas son idiotas y no entienden los

cada vez mayores riesgos? ¿O es porque ven esos riesgos de forma distinta debido a unos tipos de memoria histórica específicos del colonialismo de colonos? ¿Acaso será porque la táctica del conflicto por inacción no es nueva en los lugares donde viven? ¿O podría ser que la experiencia histórica les ha enseñado que la terraformación es un proceso violento y arriesgado por naturaleza, pero que al final la suerte estará de su lado, por considerar que cuentan con ventajas biológicas y tecnológicas?

Desde luego, no es casualidad que también exista hoy una tecnología de último recurso que, según creen muchos, al final obrará en favor de las «nuevas Europas»: la geoingeniería. Por novedosa que parezca, no es otra cosa que la terraformación llevada literalmente a la estratosfera: en puridad debería llamarse *estratoformación*. En la actualidad, algunas de las personas e instituciones más ricas y poderosas de Occidente están promoviendo sin ambages la geoingeniería. Su entusiasmo hace imposible olvidar que «a partir de mediados del siglo XVIII, la ciencia moderna apoyó de forma explícita el imperio, definiendo estrategias para la colonización».[390]

La creencia en las ventajas biológicas inherentes al cuerpo blanco es, sin duda, un tema recurrente en la historia estadounidense. Joyce Chaplin, en su excelente libro *Subject Matter* (Materia de estudio), demuestra que para los colonizadores ingleses en Estados Unidos, la creencia en la superioridad de su propio cuerpo precedió de hecho al convencimiento de la superioridad de su tecnología. Ya en el siglo XVII, escribe, los ingleses habían «llegado a la conclusión de que las entidades materiales verdaderamente inferiores en las Américas eran los cuerpos de sus pueblos nativos».[391] Esta convicción se basaba sobre todo en las observaciones de los colonos acerca de la «gran extinción» que tuvo lugar entre los nativos como resultado de la introducción de nuevas enfermedades.[392]

A lo largo de los siglos, esas creencias se vieron reforzadas una y otra vez por epidemias que mataban a un número asombrosamente desproporcionado de nativos y afroamericanos. Entre los libertos tras la guerra civil, por ejemplo, la tasa de mortalidad por epidemias era «de manera uniforme el doble que la de los blancos y, en muchos casos, tres o cuatro veces superior».[393] Estas cifras, claro, se debían

en gran medida a factores estructurales como la pobreza, la desnutrición, el desplazamiento y la violencia. No obstante, se interpretaban como demostración de deficiencias biológicas heredadas. En aquel momento, la opinión médica apoyaba e incluso alentaba tales interpretaciones.[394]

Las creencias sobre las diferencias biológicas a veces encajaban a la perfección en las narrativas sobre la extinción. Después de la guerra civil estadounidense, las agencias gubernamentales negaron fondos y recursos médicos a las organizaciones de libertos porque «esperaban la extinción de la raza negra». Un político blanco incluso advirtió al Congreso que no proporcionara «asistencia federal a los libertos, ya que su muerte era inevitable».[395]

La pandemia de COVID-19 ha dejado más que claro que las creencias en las diferencias biológicas entre razas siguen extendidas en Estados Unidos. Cada día hay nuevas pruebas de que ciertos grupos demográficos en el país se consideran menos vulnerables a la enfermedad que otros. También es evidente que sus ideas se relacionan en cierta medida con creencias sobre su dotación corporal, es decir, con su perfil racial. Seguro que no es casualidad que la presión por abrir la economía, incluso en el peor momento de la pandemia, proviniera justo de aquellas partes del país en las que tales creencias han estado más afianzadas a lo largo de la historia.

Todo esto es algo que, por supuesto, entienden a la perfección los manifestantes de Black Lives Matter de cualquier raza. Carteles como «Culpa al racismo, no a la raza» y «El racismo es una pandemia» dejaban clarísimo que eran conscientes de que la desproporción en las muertes por la pandemia se debía a patrones centenarios de injusticia histórica y ambiental. En gran parte, su ira se basaba en el conocimiento de que las élites políticas habían decidido, de forma deliberada pero silenciosa, sacrificar un gran número de vidas precisamente porque los muertos serían en una enorme proporción no blancos.

Creo que aquí reside una cuestión importante para el movimiento climático. Los activistas llevan mucho tiempo tratando de apelar a la conciencia de los privilegiados haciendo hincapié en el mensaje de que quienes pagarán el coste del cambio climático serán en gran medida los pobres del mundo, sobre todo negros y morenos. Ahora

debemos plantearnos si estas formas de apelar a la conciencia acaso no hayan tenido exactamente el efecto contrario al previsto. ¿Es posible que este mensaje en realidad haya llevado a los privilegiados a pensar que no necesitan hacer nada con el cambio climático porque su riqueza y, de hecho, sus ventajas corporales los librarán de las peores consecuencias del calentamiento global? Hay quien cree que el cambio climático no es más que otro de los retos periódicos del ciclo económico; otros pueden haberse convencido de que al final cosecharán algún fruto del cambio climático, igual que sus antepasados se beneficiaron del proceso de terraformación continental.[396]

En realidad, esto no es objeto de especulación. Cada vez está más claro que quienes niegan la realidad del cambio climático, como las decenas de millones de personas que apoyaron al presidente Trump en Estados Unidos y al presidente Jair Bolsonaro en Brasil, creen en la inacción, tanto en lo relativo al cambio climático como en asuntos de salud pública, porque piensan que solo los débiles y vulnerables desde un punto de vista congénito sufrirán las consecuencias. Su solución en ambos casos es forzar la expansión de las «zonas de sacrificio» donde los pobres y los no blancos soportarán la peor parte de la crisis planetaria. En realidad, no se trata sino de una nueva iteración del tipo de «conflicto por inacción» que constituyó una característica tan destacada de las guerras biopolíticas de la colonización.

Pero hay marcadas diferencias entre aquellos tiempos y el actual. Por un lado, los «aliados invisibles» no humanos que en aquellas guerras favorecieron a una parte y no a la otra ya no están aliados de manera tan clara con ninguna de ellas. En ciertos lugares donde los paisajes intensamente terraformados parecen estar deshaciéndose de sus formas geodiseñadas, se diría que esos aliados se están volviendo contra los vencedores de las guerras biopolíticas del pasado. Hoy ningún grupo puede contar con el apoyo de aliados no humanos. Los seres, fuerzas y entidades no humanos, tanto artificiales como naturales, podrían perseguir sus propios fines, unos fines de los que no saben nada los humanos. Gaia, generosa y monstruosa a un tiempo, ha adoptado ahora una nueva encarnación: Solaris.

[379] «26 Bangladeshis Killed in Libya», *Prothom Alo*, 28 de mayo de 2020, https://en.prothomalo.com/bangladesh/bangladesh-in-world-media/26-bangladeshis-killedin-libya.

[380] Shehab Sumon, «Human Traffickers Kill 26 Bangladeshis in Libya», *Arab News*, 30 de mayo de 2020, https://www.arabnews.com/node/1681906/world.

[381] «Libyan Civil War 2020», GlobalSecurity.org, https://www.globalsecurity.org/military/world/war/libya-civil-war-2020.htm.

[382] *Cf.* Emina Osmandzikovic, «How Conflicts Turned the Middle East into an Organ-Trafficking Hotspot», *Arab News*, 8 de julio de 2020, https://www.arabnews.com/node/1701871/middle-east.

[383] Uso «violencia lenta» en el sentido que le da Rob Nixon en *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

[384] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America and Two Essays on America*, Nueva York: Penguin, 2003, trad. al inglés de Gerald E. Bevan, p. 378 [trad. cast.: *La democracia en América*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1973, trad. de Luis R. Cuéllar].

[385] Virginia DeJohn Anderson, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America*, Nueva York: Oxford University Press, 2004, p. 80.

[386] David S. Jones, «Virgin Soils Revisited», *William and Mary Quarterly* 60, n.º 4, octubre de 2003, p. 737.

[387] Véase, por ejemplo, Roxanne Dunbar-Ortiz, «What White Supremacists Know», *Boston Review*, 20 de noviembre de 2020.

[388] Véase, por ejemplo, Julian Brave NoiseCat, «How to Survive an Apocalypse and Keep Dreaming», *Nation*, 2 de junio de 2020, https://www.thenation.com/article/society/native-american-postapocalypse/.

[389] El primer ministro australiano, Scott Morrison, por ejemplo, ha respondido a los colosales incendios forestales «advirtiendo “contra el incremento de la ansiedad en los niños”. Y cuando en noviembre cientos de hogares fueron destruidos y cuatro personas murieron a causa de incendios forestales en Nueva Gales del Sur y Queensland, declaró a la ABC que “no había pruebas” de que las emisiones de Australia hubieran influido en ello y que estaban “contribuyendo” a combatir el cambio climático». James Plested, «How the Rich Plan to Rule a Burning Planet», *The Bullet*, 23 de diciembre de 2019, https://socialistproject.ca/bullet/about/. También la administración Trump abogó por los combustibles fósiles incluso en conferencias climáticas: Lisa Friedman, «Trump Team to Promote Fossil Fuels and Nuclear Power at Bonn Climate Talks», *New York Times*, 2 de noviembre de 2017, https://www.nytimes.com/2017/11/02/climate/trump-coal-cop23-bonn.html.

[390] Joyce E. Chaplin, *Subject Matter: Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500-1676*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001, loc. 118.

[391] *Ibid.*, loc. 96.

[392] *Ibid.*, loc. 103.

[393] J. T. Walton, «The Comparative Mortality of the White and Colored Races in

the South», *Charlotte Medical Journal* 10, 1897, pp. 291-294, citado en Jim Downs, *Sick from Freedom: African-American Illness and Suffering during the Civil War and Reconstruction*, Nueva York: Oxford University Press, 2012, p. 102.

[394] Como escribe el historiador Jim Downs: «Las autoridades médicas, los periodistas e incluso los investigadores que después estudiaron las altas tasas de mortalidad durante el período de posguerra emplearon una y otra vez argumentos sobre diferencias biológicas entre las razas como explicación para el gran número de muertes entre los libertos» (*ibid.*, p. 102).

[395] *Ibid.*, p. 102.

[396] *Cf.* Dipesh Chakrabarty, «The Politics of Climate Change Is More than the Politics of Capitalism», *Theory, Culture & Society*, Special Issue: Geosocial Formations and the Anthropocene, 2017, p. d6.

14

«El divino ángel del descontento»

Cuando los poderosos y los superricos afirman que prevén colonizar Marte para asegurar la supervivencia de la humanidad o que están construyendo búnkeres subterráneos en Nueva Zelanda, ¿qué quieren decir en realidad?[397] ¿Cuáles son los supuestos implícitos en los que se basan tales previsiones?

Es evidente que la necesidad de asegurar la supervivencia de la humanidad solo surgiría en caso de que la Tierra dejase de ser habitable, quizá por causa de una «fuerza lejana y ya divina» que hubiera provocado otra gran extinción, a una escala mucho mayor que la que sucedió a la conquista europea de las Américas. Esto es tan obvio que huelga decirlo; la inminencia de este apocalipsis ha terminado aceptándose en silencio igual que antaño las élites occidentales dieron por sentada la extinción masiva de las «razas inferiores».[398] En el pasado, igual que hoy, no se consideraba cortés promover el exterminio de manera pública; en el pasado, igual que hoy, no se consideraba de buen tono, ni necesario, mencionar las muertes en masa. Simplemente desaparecían en un segundo plano, como supuestos implícitos.[399]

Pero, como era de esperar, no todo el mundo era siempre cortés; había muchos que no se mordían la lengua al hablar de exterminio. El

general William T. Sherman, por ejemplo, escribió en 1873: «Hemos de actuar contra los siux con vengativa seriedad, hasta el exterminio mismo de hombres, mujeres y niños […]. Durante un asalto, los soldados no pueden pararse a distinguir entre hombre y mujer, o siquiera discriminar por edad».[400] Los soldados tampoco eran los únicos que defendían esta política. L. Frank Baum, autor de *El maravilloso mago de Oz*, escribió una vez: «Los blancos, por la ley de la conquista, por la justicia de la civilización, son los amos del continente americano, y la mejor forma de garantizar la seguridad de los asentamientos fronterizos será la aniquilación total de los pocos indios que quedan. ¿Por qué no aniquilarlos? Su gloria se ha desvanecido; su espíritu, quebrantado; su virilidad, borrado; es mejor que mueran a vivir como los pobres desgraciados que son».[401]

Incluso hoy, no todo el mundo tiene la delicadeza de eludir la cuestión del supuesto apocalipsis. Hay una facción, en absoluto insignificante, de la extrema derecha que ve en una nueva gran extinción (o, como ellos la llamarían, «una corrección maltusiana») la única solución posible a la crisis planetaria. Para ellos poco importa que la huella de carbono de un solo estadounidense o de un australiano equivalga a la de 33 bangladesíes (en lo que respecta a las emisiones de gases de efecto invernadero, la población de Bangladés no sería de 168 millones de habitantes, sino más bien de 5 millones, alrededor de la mitad del tamaño de la ciudad de Nueva York). Pero da igual, porque lo que está en juego no es, en última instancia, la sostenibilidad del planeta, sino una forma de vida basada en un elevado consumo y defendida por el poder militar, que solo puede sobrevivir si se elimina a un gran número de personas pobres de bajas emisiones.

Estas ideas están lo suficientemente extendidas como para que valga la pena preguntarse: ¿el exterminio de un gran número de personas pobres de verdad permitiría que los ricos del mundo siguieran viviendo como hasta ahora? En realidad, la respuesta es que no, porque esos estilos de vida se apoyan en la metástasis, en un crecimiento interminable y cada vez mayor. Esa viene siendo la ideología fundamental anglosajona desde los albores del siglo XIX. Para los colonos blancos, uno de los aspectos más ofensivos de la cultura nativa americana era su incompatibilidad con el paradigma del deseo

material cada vez mayor. En 1896, un destacado defensor de la americanización de los indios escribió, con suma urgencia, sobre «la necesidad imperiosa de despertar en los indios salvajes deseos más amplios y anhelos más extensos. Para sacar al indio del salvajismo y conducirlo a la ciudadanía debemos promover su egoísmo inteligente antes de promover su inteligencia altruista. Debemos *despertar anhelos en él*. Ha de verse tocado en su burdo salvajismo por las alas del divino ángel del descontento. […] El descontento con el tipi y las magras raciones del campamento indio en invierno es necesario para sacar al indio de la manta y enfundarlo en unos pantalones, unos pantalones con un bolsillo, y *¡un bolsillo que arda en deseos de llenarse de dólares!*».[402]

Es el «divino ángel del descontento» el que ha metastatizado los coches para convertirlos en todoterrenos y las casas en mansiones. Abandonado a su suerte, el estilo de vida siempre descontento de la abundancia contemporánea seguiría expandiendo su huella ambiental a un ritmo cada vez mayor y llegaría un momento en que apenas harían falta unos miles de ricos descontentos para contaminar tanto como 150 millones de bangladesíes pobres.

Quienes abrazan abiertamente la idea de la corrección maltusiana son solo una facción radical. No obstante, las concepciones maltusianas subyacen de forma implícita al endurecimiento de las fronteras que se está viendo por todo el mundo. «En gran parte de Europa y del mundo anglosajón —escribe Naomi Klein—, este endurecimiento de las posiciones ya lleva tiempo produciéndose. La Unión Europea, Australia y Estados Unidos han implementado políticas de inmigración que no son más que variantes de la “prevención mediante la disuasión”. Su despiadada lógica consiste en tratar a los migrantes con tal brutalidad y crueldad que las personas desesperadas no se planteen cruzar las fronteras para tratar de ponerse a salvo».[403]

Uno de los primeros opositores a la migración, con una efectividad extrema, fue el ecólogo de derechas Garrett Hardin, que expuso sus argumentos en un artículo titulado «Living on a Lifeboat» (Vivir en un bote salvavidas). Publicado por primera vez en 1974, todavía hoy es lo bastante influyente como para someterlo a escrutinio.

El ensayo de Hardin empieza por destacar la importancia de las metáforas en el pensamiento humano: «Dado que es imposible escapar del pensamiento metafórico, no tiene sentido echarnos a llorar por nuestras limitaciones humanas. Debemos aprender a vivir con ellas, a comprenderlas y a controlarlas».[404] La metáfora a la que se aferra Hardin es la siguiente: «Cada nación rica se asemeja a un bote salvavidas lleno de gente relativamente rica. Los pobres del mundo se encuentran en otros botes, mucho más concurridos. Una y otra vez, por así decirlo, los pobres caen de sus botes y pasan cierto tiempo nadando en el agua, a la espera de que los admitan en un bote salvavidas rico».[405] Según esta teoría, como admitir a los desdichados nadadores aseguraría la muerte de todos, la ética del bote salvavidas exige que quienes se hallan ya a bordo mantengan fuera al resto para poder garantizar su propia supervivencia. Con este argumento amplía su otra gran idea, «la tragedia de los comunales», en la que expone que una población creciente de individuos deseosos de maximizar sus beneficios, dentro de un espacio delimitado, llevaría al colapso: «La ruina mutua es inevitable con los comunales. Esa es la clave de la tragedia de los comunales».[406]

Es evidente que la metáfora del bote salvavidas fue elegida con gran tiento, ya que el poder de convicción del relato (y es justo eso, un relato) descansa por entero en la imagen de unos pocos botes salvavidas ricos que permanecen a flote mientras vastas hordas de pobres a punto de ahogarse se aferran a la borda. Pero la analogía en la que se apoya el argumento es en realidad su mayor debilidad: lo único que hace falta para exponer sus falacias es un cambio de metáfora. ¿Qué pasaría si, por ejemplo, el problema humano se representase con una metáfora tomada de una circunstancia histórica real en la que figuran botes salvavidas: el *Titanic*, donde, de mutuo acuerdo, las mujeres y los niños se subieron primero a los botes salvavidas, y no los fuertes y ricos? ¿O una cuenca fluvial en la que la gente decida, de mutuo acuerdo, no pescar durante la temporada de desove?

En realidad hay un sinfín de ejemplos de personas que responden a las crisis adoptando medidas que precisan de mayor cooperación. La historiadora Carolyn Merchant, por ejemplo, ha demostrado cómo en Europa, en los siglos XII y XIII, cuando las poblaciones comenzaron a

aumentar, numerosas comunidades de agricultores agruparon de manera voluntaria sus explotaciones y se aseguraron de que los recursos se utilizasen de manera justa. «En muchas otras regiones, la presión demográfica no causó una “tragedia de los comunales” inducida por intereses personales competitivos, sino que aumentó la actividad cooperativa y la regulación grupal del ecosistema».[407] De hecho, en todas partes del mundo existían tierras comunales, sin consecuencias trágicas, hasta que los europeos, armados con rifles y las ideas de John Locke y los de su ralea, comenzaron a imponer por la fuerza regímenes draconianos de pobreza privada. Así pues, un título preciso para la historia de las tierras comunales sería «la tragedia de los cercados».

Las falacias en la concepción de «la tragedia de los comunales» de Hardin también han sido expuestas por investigaciones recientes en diversas ramas de la economía. La economista ganadora del Premio Nobel Elinor Ostrom, por ejemplo, ha demostrado que los seres humanos a menudo responden a la escasez y a la crisis con estrategias de cooperación y compartición. De hecho, la capacidad de cooperar ahora es considerada por ciertos científicos una ventaja evolutiva crucial.[408] En la medida en que la capacidad de cooperar se ve socavada por el apego extremo a las libertades personales y la valorización de la búsqueda a toda costa de los intereses individuales, estas ideas y los comportamientos que generan podrían describirse como formas de individualismo patológico o mórbido. El aumento furibundo de casos de COVID-19 en aquellas partes de Estados Unidos en las que muchas personas veían el uso de mascarilla como una vulneración de sus libertades individuales sugiere que lo que convierte las crisis en tragedias es el individualismo mórbido.

Cuando la idea de que la búsqueda egoísta de los intereses individuales es una característica universal de la naturaleza humana se entiende como un principio básico, puede convertirse en una profecía autocumplida. La economía neoclásica, para la que tal idea es un credo fundacional, es un buen ejemplo. Un estudio de Cornell ha demostrado que los estudiantes de Economía son notablemente más egoístas, más propensos a la falsedad y están menos dispuestos a cooperar con el otro que sus compañeros en otros campos.[409] Lo que demuestra este estudio, en efecto, es que el egoísmo, la falta de

cooperación y la falsedad no son aspectos dominantes de la personalidad humana «por naturaleza»; se vuelven dominantes solo mediante procesos de adoctrinamiento en los que se instigan ciertos modos de pensamiento.

La literatura inglesa también ha sido clave durante mucho tiempo a la hora de divulgar la ideología del individualismo mórbido. La obra más famosa de William Golding, *El señor de las moscas*, es un buen ejemplo de ello. La novela cuenta la historia de un grupo de escolares ingleses que se quedan varados en una isla desierta, donde las restricciones de la civilización se desmoronan, lo que provoca una guerra hobbesiana de todos contra todos. La empatía y la sociabilidad, sugiere la narrativa de Golding, son ficciones amables que se desmoronan en circunstancias extremas, cuando emergen las realidades primarias del egoísmo y la agresión, y el «estado natural» —ese grandioso concepto tan querido por la filosofía occidental— toma el control.

Da la casualidad de que, solo once años después de la publicación de *El señor de las moscas*, Gaia, la de amplio pecho, siempre taimada, concibió unas circunstancias en las que se puso a prueba la visión del mundo de Golding. En 1965, seis adolescentes se quedaron varados en una isla desierta durante quince meses. Pero, en lugar de volver a su estado natural, cooperaron, establecieron reglas y cuidaron unos de otros. «Para cuando llegamos —escribe el capitán que los rescató—, los muchachos habían establecido una pequeña comuna con un huerto, troncos de árboles ahuecados en los que almacenar agua de lluvia, un gimnasio con curiosas pesas, una cancha de bádminton, corrales de gallinas y una hoguera permanente, todo ello fruto del trabajo manual, una vieja hoja de cuchillo y una fuerte determinación».[410] Pero los adolescentes eran tonganos, no ingleses, por lo que podemos adivinar que no seguían las doctrinas del individualismo mórbido que dan forma al relato de Golding. En efecto, lejos de reflejar algo universal, *El señor de las moscas* presenta una imagen de la naturaleza humana que las élites occidentales *quieren creer* porque es producto de los mismos imaginarios en los que se fundamenta su propia cosmovisión. Ese es el motivo por el que ese libro sigue estudiándose en los colegios hasta el día de hoy.

Con todo, confundir el individualismo mórbido con un rasgo

universal de la humanidad no es la falacia más importante de la metáfora de Hardin. Hay un error aún mayor en la idea de que «cada nación rica se asemeja a un bote salvavidas lleno de gente relativamente rica». A alguien dispuesto a obviar las divisiones de clase y raza esto le podría parecer cierto. Pero el recrudecimiento de la crisis planetaria ha hecho imposible pasarlas por alto, pues han expuesto las disparidades flagrantes en el coste humano de los desastres meteorológicos y, en efecto, la pandemia.

Si la pandemia de COVID-19 ofrece un mensaje claro, es que ningún rincón del mundo, rico o pobre, se salvará de la crisis planetaria, precisamente porque es planetaria y no conoce fronteras. La naturaleza misma de la crisis es tal que, para lidiar con ella, el mundo tendrá que pensar como un bosque; quienes no lo hagan serán los que correrán mayor riesgo. Esto se debe a que ningún país posee suficientes botes salvavidas para socorrer a todos sus habitantes. Los supuestos refugios seguros de Estados Unidos, por ejemplo, consisten en una red de fincas amuralladas, comunidades cerradas y superyates que pertenecen a los ultrarricos. Es cierto que muy pocas personas tendrán acceso a estos refugios: la gran ironía de la «ética del bote salvavidas» de Hardin es que él, que sin duda se imaginó sentado con toda comodidad en un bote salvavidas cuando las condiciones del mundo comenzaran a empeorar, tendría pocas posibilidades de subirse a un barco de los superricos. Se utilizarían sus propios argumentos para dejarlo fuera.

Las ideas occidentales sobre la migración provienen en gran medida de una experiencia de colonialismo de colonos en la que un gran número de personas abandonaron su lugar de origen en Europa para establecerse de forma permanente en territorios recién conquistados en continentes lejanos. Pero, en realidad, esto es una anomalía en la historia de los desplazamientos humanos. Antes de la conquista europea de las Américas, la gente no solía trasladarse a lugares lejanos con la intención de establecerse en ellos de forma permanente. Los movimientos voluntarios, a diferencia de los coaccionados, como la esclavitud y el tráfico de personas, tendían a seguir patrones de circulación según los cuales comerciantes, marineros y soldados se trasladaban a otros lugares con la intención de pasar allí unos años

antes de regresar a su país de origen.[411] Estos nómadas eran residentes temporales más que migrantes, aunque es cierto que algunos nunca regresaron a sus tierras ancestrales. Este fue el patrón dominante de circulación en el océano Índico antes del siglo XVI, cuyas ciudades portuarias normalmente contaban con grandes enclaves de extranjeros residentes (los colonos chinos en el sudeste asiático eran la excepción más que la regla).

Ni siquiera después de la conquista de América fue fácil convencer a los europeos de abandonar su lugar de origen para establecerse en otros continentes. En Inglaterra la gente era tan reacia a mudarse que surgió un nuevo género literario, que podríamos denominar «propaganda migratoria», para persuadirla de que allende podrían vivir mejor; los pioneros del género fueron Richard Hakluyt y Samuel Purchas. Con todo y con eso, el Gobierno británico tuvo que adoptar políticas de «deportación» o migración forzada, y desterró a convictos y otros «indeseables» a Australia y demás colonias.

No fue hasta el siglo XIX cuando decenas de millones de europeos comenzaron a abandonar el continente materno para establecerse de manera permanente en otros. No obstante, este episodio relativamente breve en la historia de los desplazamientos ha moldeado hasta tal punto las ideas contemporáneas sobre la migración que ahora sobrentendemos que todo migrante desea establecerse para siempre en el país de destino. Esta suposición, a su vez, se ha convertido en base de políticas y estructuras de gobierno que, de hecho, obligan a los migrantes a establecerse para siempre, a veces en contra de sus propias preferencias.

No es cierto que todas las personas que dejan su hogar, ni siquiera la mayoría, quieran establecerse en otro lugar de forma permanente. Tal vez la mejor forma de verlo sea analizando el caso de la mayor categoría que en la actualidad se desplaza por el planeta: los migrantes internos, aquellos que se mueven dentro de sus países de origen. En la India, por ejemplo, desde hace algún tiempo hay una enorme rotación demográfica, con un gran número de trabajadores migrantes que se trasladan de las regiones orientales del país, más pobres, a las principales ciudades y otras áreas prósperas en comparación. La migración interna de este tipo no conduce como tal a una importante mejora material, pero sí que ayuda a redistribuir la

riqueza a nivel nacional al proporcionar sustento a millones de hogares en las zonas más pobres del país. Además, la migración interna presenta la ventaja de preservar los lazos familiares, pues permite que los parientes se vean con cierta frecuencia. La mayoría de los trabajadores que se mueven de esta forma son «migrantes circulares» y no colonos: su intención es ganar algo de dinero durante un breve período de tiempo y luego volver a casa.[412]

Incluso cuando los trabajadores del sur de Asia se van al extranjero, sus movimientos tienden a seguir los patrones de la migración circular. Los destinos preferidos —los petroestados de Oriente Medio y países como Malasia y Singapur— se encuentran en su mayoría dentro de la región, por lo que pueden ir y volver sin demasiada dificultad. En los últimos años, muchos también han puesto rumbo al norte, a las repúblicas de Asia Central, y a China, donde algunas ciudades albergan un gran número de extranjeros. Cantón, por ejemplo, tiene una población de migrantes circulares de África, Oriente Medio y Asia Meridional que asciende a cientos de miles de personas.

Los migrantes circulares a menudo están dispuestos a soportar grandes dificultades porque saben que su estancia no es una nueva vida, sino una breve fase que, aun así, alterará de forma radical sus circunstancias una vez que vuelvan a su pueblo o ciudad de origen. Si les va bien, no solo traerán algo de dinero, sino que serán tratados con respeto, entre otras cosas, por todas las historias que tendrán para contar.

Si reimaginásemos el periplo de uno de estos residentes temporales en un relato de ciencia ficción, lo veríamos como un extraterrestre inofensivo y curioso, varado en un planeta desconocido y que anhela volver a casa (el gran cineasta indio Satyajit Ray escribió un guion al respecto antes incluso de que Steven Spielberg rodase *E. T.*). Una imagen muy alejada de los colonos alienígenas de *La guerra de los mundos* e *Independence Day* que bien podría proporcionarnos un marco mejor para interpretar las pruebas ocultas durante largo tiempo de visitas extraterrestres que el Gobierno de Estados Unidos ha revelado en los últimos años.

Los migrantes que se lanzan a viajar a los países occidentales ricos son

muy pocos en comparación con los migrantes internos, y para un gran número de ellos, aun cuando logran llegar a su destino, la historia no tiene un final feliz. Entre los bengalíes con quienes hablé en Italia, muchos lamentaban la decisión de irse; a algunos la búsqueda de una vida mejor los había dejado en peores condiciones que si se hubieran quedado en casa. Aunque todos estaban dispuestos y ansiosos por trabajar, no había empleos disponibles por las altas tasas de paro en Italia. A algunos les costaba subsistir, compartían un cuarto con muchos otros, dormían por turnos y se ganaban la vida vendiendo baratijas por la calle, donde eran víctimas de un acoso constante por parte de la policía y las pandillas de derechas.

En casa, por muchas que fuesen las dificultades, al menos habrían tenido el consuelo de sus amigos, su familia y su comunidad; en Europa carecían de toda relación humana. Muchos habrían preferido regresar, pero se encontraban atrapados, ya fuera por las leyes de asilo, por las expectativas de sus parientes en el lugar de origen o por el miedo a no poder regresar jamás. De hecho, a lo que realmente aspiraba la gran mayoría era a ser migrantes circulares que pudieran ganar algo de dinero y luego volver con sus familias.

Ese es hoy el patrón dominante de la migración a nivel mundial. «La migración laboral internacional —escribe el economista laboral alemán Klaus F. Zimmermann— es normalmente circular, con traslados no permanentes entre el país de origen y el extranjero». Las narrativas alarmistas de la derecha sobre los migrantes que se establecen de modo permanente en los países occidentales debido a los subsidios de la asistencia social se basan en un malentendido fundamental de la migración contemporánea: en esta era hipermóvil, esa ya no es la forma en que las personas se mueven, incluso los refugiados de zonas de guerra a veces adoptan patrones circulares de viaje. «En realidad, gran parte de los migrantes se trasladan por motivos relacionados con el trabajo, y lo hacen de forma temporal. Por tanto, el movimiento de trabajadores migrantes es a menudo circular: se mudan de un punto a otro entre su país de origen y lugares de trabajo en el extranjero. Esta circularidad sugiere la posibilidad de una situación beneficiosa tanto para los migrantes como para los países de envío y recepción».[413]

Es cierto que la migración circular puede tener efectos muy

perjudiciales, porque crea circunstancias en las que los trabajadores carecen de protección legal y, por tanto, pueden ser explotados de forma brutal. Sin embargo, es la estrategia adaptativa que está eligiendo un gran número de personas; en otras palabras: no optan por la reubicación total, sino por un patrón circular de movimiento que les permite mantener conexiones con lugares que les son familiares y en los que cuentan con redes de apoyo. Como es evidente, no se trata de una estrategia factible para quienes corren peligro de perder sus tierras por completo, tal y como les sucede a los isleños del Pacífico. Pero para aquellos que no pierden sus hogares, sino sus medios de vida, esta puede ser la estrategia de adaptación preferida: se diría que ya es el caso no solo en el Asia Meridional, sino también dentro de la Unión Europea y América del Norte. Parece muy probable que esta sea la estrategia adaptativa que elegirá en el futuro la mayoría de las personas desplazadas a medida que se intensifiquen las alteraciones climáticas.

Si este fuera el caso, me parece que la solución más humana es aceptar la realidad e intentar crear salvaguardias y mecanismos regulatorios para evitar la explotación flagrante de, por ejemplo, los trabajadores agrícolas itinerantes, tal y como hoy sucede en la India, América del Norte y ciertas partes de la Unión Europea.

Las medidas de adaptación, tanto a nivel individual como nacional, son esenciales para hacer frente al agravamiento de las crisis que se avecinan. Sin ellas, las fronteras nacionales seguirán siendo el principal campo de batalla de la crisis planetaria, donde un número cada vez mayor de personas librará una guerra irregular que las condenará al destino implícito que oculta la palabra latina para «frontera», *terminus*. De ella deriva otra palabra, *extermino*, que significa «poner al otro lado de la frontera», «desterrar, apartar». De ahí la voz inglesa *exterminate*, cuyo significado exacto es «poner del otro lado de la frontera de la muerte, apartar de la vida».[414]

---

[397] *Cf.* Douglas Rushkoff, «Survival of the Richest: The Wealthy Are Plotting to Leave Us Behind», *Medium*, 5 de julio de 2018, https://onezero.medium.com/survivalof-the-richest-9ef6cddd0cc1.

[398] *Cf.* Benjamin Noys, *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*, Washington D. C.: Zero Books, 2014, p. 63.

[399] «Entre los hombres realmente civilizados —escribió en 1880 la Junta de Comisionados Indios de Estados Unidos—, ya no oímos abogar por la teoría del exterminio, una teoría que sería una deshonra para el más salvaje de los salvajes». Procedente del *Twelfth Annual Report of the Board of Indian Commissioners*, 1880, pp. 7-9, reproducido en Francis Paul Prucha (ed.), *Americanizing the American Indians: Writings by the "Friends of the Indian"*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1978, p. 193.

[400] Roxanne Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston: Beacon Press, 2014, p. 9 [trad. cast.: *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid: Capitán Swing, 2019, trad. de Nancy Viviana Piñeiro].

[401] *Cf.* «L. Frank Baum's Editorials on the Sioux Nation», https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/undergraduate/modules/fulllist/second/en213/term1/l_frank_baum.pdf.

[402] Merrill E. Gates, «Addresses at the Mohonk Conferences», en *Proceedings of the Fourteenth Annual Meeting of the Lake Mohonk Conferences of Friends of the Indian*, reproducido en Prucha, *Americanizing the American Indians*, p. 334.

[403] Naomi Klein, *On Fire: The (Burning) Case for a Green New Deal*, Nueva York: Simon and Schuster, 2019, p. 47 [trad. cast.: *En llamas. Un (enardecido) argumento a favor del Green New Deal*, Barcelona: Paidós, 2021, trad. de Ana Pedrero Verge y Francisco José Ramos Mena].

[404] Garrett Hardin, «Living on a Lifeboat: A Reprint from *Bioscience*, October 1974», *Social Contract*, otoño de 2001, p. 36.

[405] *Ibid.*, p. 37.

[406] *Ibid.*, p. 38. *Cf.* Garrett Hardin, «The Tragedy of the Commons», *Science* 162, 1968, pp. 1243-1248.

[407] Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper and Row, 1983, p. 47 [trad. cast.: *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*, Albolote: Comares, 2020, trad. de Maria Antònia Martí Escayol].

[408] Véanse, por ejemplo, David Sloan Wilson, «The Tragedy of the Commons: How Elinor Ostrom Solved One of Life's Greatest Dilemmas», *Evonomics*, 29 de octubre de 2016, https://evonomics.com/tragedy-of-the-commons-elinor-ostrom/; y Mukul Sharma, *Caste and Nature: Dalits and Indian Environmental Politics*, Nueva Deli: Oxford University Press, 2018, pp. 204-216. Para conocer las ventajas evolutivas de la cooperación, véase Roberto Cazzolla Gatti, «A Conceptual Model of New Hypothesis on the Evolution of Biodiversity», *Biologia* 71, n.º 3, 2016.

[409] Robert H. Frank, Thomas Gilovich y Dennis T. Regan, «Does Studying Economics Inhibit Cooperation?», *Journal of Economic Perspectives* 7, n.º 2, primavera de 1993, pp. 159-171. Deseo expresar mi agradecimiento al lector anónimo del manuscrito que me recomendó este artículo.

[410] Rutger Bregman, «The Real Lord of the Flies: What Happened When Six Boys Were Shipwrecked for 15 Months», *The Guardian*, 9 de mayo de 2020, https://www.theguardian.com/books/2020/may/09/the-real-lord-of-the-flies-what-happenedwhen-six-boys-were-shipwrecked-for-15-months.

[411] Mi libro *En una tierra milenaria* (1992) describe los viajes de un mercader judío del siglo XII procedente del norte de África que pasó casi dos décadas en la costa de Malabar, en la India, e incluso fundó una familia allí, antes de regresar a El Cairo. Véase también Sebouh Aslanian, «"The Salt in a Merchant's Letter": The Culture of Julfan Correspondence in the Indian Ocean and the Mediterranean», *Journal of World History* 19, n.º 2, 2008, pp. 127-188.

[412] Conocí los conceptos de «migración circular» y «urbanismo circular» gracias al trabajo de Rahul Srivastava y Matias Echanove. *Cf.* Srivastava y Echanove, «The Misunderstood Paradigm: Circulatory Urbanism in India», *Uncube*, julio de 2015, https://www.uncubemagazine.com/blog/15799893; y Echanove y Srivastava, «Circulatory Urbanism», *Broken Nature*, 2019, http://www.brokennature.org/circulatory-urbanism/. No obstante, existe bibliografía sustancial sobre el tema. Véanse, por ejemplo, Patrick Weil, «Circulatory Migration vs. Sedentary Immigration», Migration Policy Centre, CARIM-South, CARIM Analytic and Synthetic Notes, 2011/36, https://cadmus.eui.eu/handle/1814/16209, extraído de Cadmus, European University Institute Research Repository, http://hdl.handle.net/1814/16209; y Klaus F. Zimmermann, «Circular Migration: Why Restricting Labor Mobility Can Be Counterproductive», *IZA World of Labor*, 2014, DOI: 10.15185/izawol.1| wol.iza.org.

[413] Zimmermann, «Circular Migration».

[414] Sven Lindqvist, *«Exterminate All the Brutes»: One Man's Odyssey into the Heart of Darkness and the Origins of European Genocide*, Nueva York: New Press, 1992, p. 8 [trad. cast.: *Exterminad a todos los salvajes*, Madrid: Turner, 2004, trad. de Carlos Kristensen].

15
Brutos

La idea de exterminio y su lugar dentro de la cultura occidental nunca se han explorado con tanta perspicacia e ingenio formal como en la obra del escritor y erudito sueco Sven Lindqvist. Sus libros *Exterminad a todos los salvajes* y *Terra nullius* son narrativas de viajes en las que cada paso sumerge más al lector en espacios que son a un tiempo físicos y mentales.[415] El primer libro se enmarca en una travesía por el Sáhara, mientras el segundo describe un viaje por carretera por el oeste de Australia. Ambos constituyen una exploración de la historia intelectual que se despliega ubicando ideas en los paisajes; su narrativa no se apoya en abstracciones, sino en la propia tierra, en el suelo de lugares concretos. En este sentido, comparten cierto parentesco con los cantos de los bandaneses y los relatos de innumerables pueblos indígenas.

Justo al comienzo de *Exterminad a todos los salvajes*, Lindqvist afirma que su libro «es una historia, no una contribución a la investigación histórica. Es la historia de un hombre que viaja en autobús a través del desierto del Sáhara y que, al mismo tiempo, viaja por ordenador a través de la historia del concepto de exterminio. En pequeños hoteles sitiados por la arena del desierto, su estudio se centra en una sola frase de *El corazón de las tinieblas* de Joseph

Conrad: “Exterminad a todos los salvajes”».

En la novela corta de Conrad, la frase «exterminar a todos los salvajes» proviene del enfermo señor Kurtz, a quien busca el narrador. No obstante, no es pronunciada en voz alta por él, sino que Marlow, el narrador, la encuentra garabateada en las últimas páginas de un elevado informe que Kurtz ha escrito para la «Sociedad para la Supresión de las Costumbres Salvajes». Marlow queda obnubilado por la frase, que lo deslumbra, pues «brillaba ante uno como un relámpago en un cielo sin nubes: “Exterminar a todos los salvajes”».[416]

En la puesta en escena de Conrad, la frase culminante se presenta como un grito desesperado, escrito por un hombre blanco que ha llegado al límite de la locura tras un largo exilio en el corazón de África, entre los habitantes de un paisaje tan primitivo que es «como regresar a los orígenes del mundo». Kurtz está destrozado, como dice Lindqvist, por «la distancia, el clima y la soledad […]. Pero sobre todo la soledad. Porque esta contiene también un abandono interior […]. La soledad destruyó a la sociedad […]. Lo que queda es el temor, la desconfianza, la violencia».[417]

Lo curioso de este pasaje es que Lindqvist, siempre tan perspicaz, no se percata de la disonancia entre la puesta en escena de Conrad y la intención de su propio libro, que es precisamente demostrar que el exterminio no era una idea peregrina que en ocasiones iluminaba la mente de los atribulados hombres blancos. Lo que Lindqvist muestra es que la idea del exterminio era algo central, y no marginal, en la cultura de las élites occidentales, y lo hace sumando un ejemplo tras otro, una cita tras otra. Aquí, por ejemplo, tenemos la carta de un inglés desde lo que ahora es Zambia: «El consejero espiritual de lord Grey, el padre de Bihler, estaba convencido de que había que exterminar a los negros: “La única salvación para el porvenir de una raza es eliminar a toda la población, tanto hombres como mujeres, de más de catorce años”, le escribe Grey a su mujer el 23 de enero de 1897».[418] Y aquí tenemos a Alfred Russel Wallace, el «codescubridor de la teoría de la evolución», cuya «Carta de Ternate», escrita en 1858, dio lugar a la publicación de un artículo fundamental sobre la teoría de la evolución: «En la disertación “El origen de las razas humanas”, Wallace explicó más en detalle su visión del exterminio. Era simplemente otro nombre de la selección natural. El contacto con los

europeos conduce a las razas inferiores de otros continentes, mentalmente subdesarrolladas, al inevitable exterminio, dijo Wallace». [419]

Lindqvist maneja una documentación tan rica que resulta imposible dudar de que la idea de exterminio se encontrase en el centro de la cultura de las élites occidentales en el siglo XIX e incluso en parte del siglo XX. De hecho, estaba tan naturalizada que daba forma a las políticas gubernamentales y se veía reafirmada una y otra vez por los principales estadistas. Aquí tenemos a lord Salisbury, primer ministro de Inglaterra, quien declara, como si fuera innegable, en un discurso del 4 de mayo de 1898: «El mundo puede ser dividido, a trazos gruesos, en naciones vivientes y naciones que desaparecen». [420]

El destino que espera a Kurtz, pues, no se parece al de los europeos que realmente llevaron a cabo los exterminios. Hombres como Jan Coen, John Mason, John Underhill, Jeffrey Amherst y el rey Leopoldo II de Bélgica no murieron olvidados en unas cabañas miserables en mitad de la jungla; se vieron recompensados en abundancia, y sus nombres, conmemorados en calles, parques, poemas y libros de historia. John Mason, que masacró a los pequots, sería recordado en Connecticut como uno de «los salvadores instrumentales de este país en las más críticas de las coyunturas […]. Las generaciones presentes y futuras deberán venerar su memoria por siempre».[421] John Underhill, colega de Mason y responsable de un gran número de asesinatos en masa, sería muy celebrado a finales del siglo XIX, mientras una nueva ola de masacres se cebaba con el oeste: se compuso una oda alabando sus obras y se erigió una estatua en su honor en un cementerio al que dio nombre. La estatua fue inaugurada por Theodore Roosevelt, quien declaró en tal ocasión: «El fundador de esta familia fue un buen soldado y un buen ciudadano, y los Underhill han cumplido hoy con su cuota de buenos soldados y buenos ciudadanos. De no haberlo hecho, yo no estaría aquí». Entre los descendientes de Underhill se contaban un gran número de estadounidenses destacados, Amelia Earhart incluida. Dos de las estrellas más famosas del Hollywood contemporáneo también descienden de él; una de ellas —ironía de ironías— hace poco que fue adoptada en una ceremonia por una «mujer comanche y activista social».[422]

En cuanto a Jeffrey Amherst, ávido exterminador de indios, fue una de las figuras más admiradas de Inglaterra durante el período de la Revolución estadounidense.[423] En este país, Amherst era tan reverenciado que su memoria permanece consagrada en los nombres de una prominente ciudad universitaria de Massachusetts y una de las universidades más famosas del país.

Además, los proyectos coloniales de exterminio tampoco fueron concebidos por hombres en los límites de la cordura. Estaban en plena posesión de sus facultades cuando planificaron las masacres; de hecho, a menudo se limitaban a aplicar políticas oficiales diseñadas en Europa. Este habría sido el caso, por ejemplo, del Kurtz de Conrad. En cuanto a la soledad, tampoco tuvo un papel en los exterminios coloniales: los hombres que los llevaron a cabo jamás estuvieron solos y casi siempre actuaban a sabiendas de que contarían con el apoyo no solo de sus Gobiernos, sino también de los científicos, escritores, poetas y hasta clérigos de sus países.

La idea del exterminio, como subraya el propio Lindqvist, «no está más alejada del corazón del humanismo de lo que Buchenwald lo está de la casa de Goethe en Weimar. Este conocimiento ha sido casi completamente reprimido incluso por los alemanes, que tienen que pagar los platos rotos por una idea de exterminio que, como obra, es propiedad común europea».[424]

Sin embargo, Lindqvist no cae en la cuenta de algo que muchos no occidentales comprenden de forma intuitiva: que al hacer que la violencia exterminatoria parezca excepcional, como un pensamiento que surge cual destello momentáneo en la mente de Kurtz, Conrad en realidad estaba ocultando la verdadera naturaleza del fenómeno y el lugar que una vez tuvo en el corazón de los blancos.

De ahí la crítica mordaz de la novela de Conrad que Chinua Achebe hizo, qué ironía, en Amherst (Massachusetts) en 1975.[425]

A lo largo de estos dos libros, Lindqvist centra su atención en el primer concepto de la frase clave de Conrad: el exterminio. Pero la frase incluye otro término que no es menos importante: «salvajes», o *brutes*. ¿Qué significa esta palabra? ¿De dónde viene?

La palabra *brute* tiene una etimología interesante. Entró en la lengua inglesa a través del francés, el latín y el osco, un idioma extinto

del sur de Italia. Deriva de la raíz protoindoeuropea *gréhus*, que tenía la connotación de «pesado». Curiosamente, la palabra se relaciona con el sánscrito *guru*, que, por supuesto, también es un vocablo de larga tradición en inglés.

En las primeras fases de la transición de la palabra, del latín *brutus*, pasando por el francés *brut*, hasta el inglés *brute*, por lo general significaba «aburrido, estúpido, insensible» y se usaba sobre todo para referirse a animales. Solo a partir de la década de 1530 el alcance de *brute* se fue ampliando hasta abarcar tanto a personas como a animales y objetos. Se convirtió en un término que servía para fusionar a ciertos tipos de humanos con entes cuya existencia era meramente material, irracional.

Acaso no sea casualidad que la expansión del significado de *brute* se diera durante el período más violento de la conquista de América, presentado a veces por los europeos como un «mundo sin humanos». [426] La cuestión de si los amerindios tenían alma o no, eran del todo humanos o no, no solo dividía a soldados y conquistadores, sino también a muchos pensadores y filósofos. En 1550, el rey Carlos V convocó una conferencia en Valladolid para resolver la cuestión. Pero los participantes, entre ellos Bartolomé de las Casas, no llegaron a ninguna conclusión al respecto; la cuestión de si los amerindios eran plenamente humanos quedó sin resolver.

Tal vez fuera esa misma falta de resolución la que llevó a que la palabra *brute* evolucionara: ¿cómo pensar y denominar a todos estos seres que no eran del todo humanos ni del todo animales? Es fácil ver hasta qué punto haría falta una palabra como esta para llenar el vacío surgido de la incapacidad de los mayores intelectuales europeos para llegar a un acuerdo sobre la cuestión de si una gran parte de la humanidad era, de hecho, completamente humana.

Con el tiempo, a medida que se ampliaba el significado de *brute*, el concepto se fue asimilando con la idea de «naturaleza»; de hecho, ambos evolucionaron juntos hasta el punto de volverse común hablar de *brute nature*, «naturaleza bruta». Para Francis Bacon, esta cualidad de *bruteness* era una característica de la materialidad. En su *Novum organum* escribe: «Los principios más generales de la naturaleza deben ser los hechos brutos». En otras palabras, esta «brutalidad», este «salvajismo» es lo que se puede observar en el mundo; es exterior a lo

humano.

De esta manera, *brute* se fue convirtiendo en un término transespecie que permitió incorporar un gran número de seres humanos —la mayoría de la humanidad, en realidad— al epígrafe «Naturaleza». Al estar incluida dentro de la Naturaleza, además, esa parte de la humanidad quedaba excluida de la «Historia», que era el dominio exclusivo de las naciones civilizadas o «históricas». Si bien hasta en su seno había una jerarquía. El sociólogo e historiador Immanuel Wallerstein recordó una vez a sus colegas: «El 95 por ciento de toda la historia escrita antes de 1945 se repartía entre cinco naciones históricas: Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos, las Alemanias (y uso esta expresión a conciencia) y las Italias. El otro 5 por ciento constituye en gran parte la historia de unos pocos Estados europeos menos poderosos, como los Países Bajos, Suecia o España. Un pequeño porcentaje se ocupaba de la Edad Media europea, así como del presunto germen de la Europa moderna: las antiguas Grecia y Roma. Pero no de la antigua Persia, ni siquiera del antiguo Egipto».[427]

Para los «brutos» o «salvajes», el tiempo se repetía sin cesar; su pasado no merecía estudiarse porque carecía de trayectoria o significado. Como señala Wallerstein, todavía en la década de 1960, *sir* Hugh Trevor-Roper, el historiador británico más eminente de su tiempo, no veía nada de malo en proclamar que «África no tenía historia». Hasta el día de hoy, los departamentos estadounidenses de Historia tan solo dedican el 17 por ciento de su investigación a regiones fuera de Europa y América del Norte.[428]

El racismo implícito en este concepto de *brute* plantea una contradicción en lo más hondo del humanismo europeo, que al fin y al cabo se basa en la creencia de que el «hombre» como especie es excepcional. Pero el «hombre» del humanismo europeo no se refería, de hecho, a toda la especie humana, ya que se pensaba que la mayoría de la humanidad formaba parte de la muda brutalidad de la «Naturaleza».

Esta concepción implica el reconocimiento de que los seres humanos, en realidad, no son distintos de otros seres.

El bruto más conocido de la literatura, el Calibán de Shakespeare, llegó al mundo solo diez años antes de la masacre de los bandaneses:

la obra en la que hace su entrada, *La tempestad*, se representó por primera vez en 1611.

La tempestad destaca, por supuesto, por constituir una alegoría del colonialismo. Es probable que el nombre «Calibán» sea un anagrama de «Caníbal», una palabra que en origen se habría referido a un grupo de amerindios. «Colón registró el término por primera vez —escribe un crítico literario— con referencia a los habitantes de Haití y Cuba del siglo XV, de la tribu caribe, quizá en alusión a ciertos rituales antropófagos practicados por algunos grupos tribales de las islas. Debido a la afinidad de los fonemas ele y ene con el fonema erre, la tribu se ha llegado a denominar *calib*, *carib* y *canib*».[429] En realidad, es muy poco probable que los caribes practicaran el canibalismo, pero, como ha señalado Peter Hulme, la rapidez con la que el término fue «adoptado en el seno de la familia europea de lenguas […] sugiere que ya llevaban tiempo guardándole el sitio».[430]

En el *dramatis personae* de *La tempestad*, Calibán es descrito como un «esclavo salvaje y deforme», y lo grotesco de su apariencia es tema recurrente en la obra. Su amo, Próspero, lo describe como «un moteado cachorro», menciona que «ninguna forma humana honraba entonces la isla» y con frecuencia le recuerda que es semejante a un animal («ven, tortuga»), cuya existencia es puramente material, un hecho bruto («pedazo de tierra»).

Sin embargo, la esencia del salvajismo de Calibán no reside en su apariencia exterior: esa es, de hecho, la importancia de las famosas líneas en las que Próspero le recuerda el regalo más importante que le ha dado: […] Yo me apiadé de ti, me desvelé por hacer que hablaras, y a cada instante te enseñé una cosa. Mientras tú, salvaje, no sabiendo ni quién eras, balbuceabas como un grandísimo bruto, doté tus intenciones de palabras capaces de expresarlas.[431]

La esencia de ese salvajismo radica, pues, en la ausencia de lenguaje, en su incapacidad de producir significado a pesar de poseer la facultad del habla.

Las palabras de Próspero —«doté tus intenciones de palabras capaces de expresarlas»— van directas al corazón de la idea que los colonizadores europeos tienen de los colonizados: a pesar de poseer la facultad exclusivamente humana de la palabra, los salvajes, los brutos,

no pueden producir significado; sus sonidos equivalen a un mero «balbuceo» hasta que el colonizador los dota de palabras, confiriéndoles al fin la capacidad de producir significado. Hasta entonces, poco importa que posean lengua, voz y lenguaje, los salvajes son a todos los efectos mudos, igual que la propia «Naturaleza», que emite sonidos pero no produce significado. En esta visión del mundo, los sonidos de la naturaleza equivalen a una mera articulación; son el producto de unas respuestas y reacciones mecánicas. La mudez de la naturaleza y la mudez del salvaje son reflejos el uno del otro.

Así pues, el proceso de silenciamiento de una gran parte de la humanidad por parte de los colonizadores europeos no puede separarse del silenciamiento simultáneo de la «Naturaleza». La colonización no fue, por tanto, un mero proceso para establecer el dominio sobre otros seres humanos; fue también un proceso para subyugar, y reducir a la mudez, a todo un universo de seres que antaño se pensaba que tenían agencia, poder de comunicación y capacidad de producir sentido: animales, árboles, volcanes, nueces moscadas. Estos enmudecimientos eran esenciales para los procesos de extracción económica, porque, como observa el filósofo Akeel Bilgrami, para considerar algo un mero recurso, «primero hemos de verlo como algo bruto, algo sin exigencias normativas de compromiso práctico y moral para con nosotros».[432] Al representar un vasto continuo de seres humanos y no humanos como «brutos», el colonizador los convierte en «recursos», susceptibles de usarse como esclavos, sirvientes y mercancías. Todo este continuo, no solo de humanos, fue representado como sujeto a las leyes naturales que condenan a ciertas especies a la extinción o al exterminio.

Es aquí, creo, donde Lindqvist deja escapar un matiz crucial al interpretar la frase «exterminar a todos los salvajes» como una exhortación al genocidio. Los humanos no son los únicos brutos cuyo exterminio prevé Kurtz, hay muchos más a su alrededor: los animales, la selva, el paisaje mismo.

Lo que la frase garabateada por Kurtz expresa en realidad, pues, es el deseo de omnicidio.

Hoy en día es muy raro que «bruto» o «salvaje» se use tal y como se empleaba en el pasado. Ya nadie se refiere así a los animales, y mucho

menos a personas o razas; nadie clama «¡Es usted un bruto!» como tan a menudo hacen los personajes de las novelas victorianas.

Pero, aunque el original ya no sea moneda de uso diario, sus derivados, como «brutal» y «brutalidad», se han vuelto omnipresentes —en internet, en los periódicos y en las pancartas que los manifestantes blanden por las calles mientras corean que «¡Las vidas negras importan!»—, porque la brutalidad policial se halla, por supuesto, en el centro de las protestas.

La actual ubicuidad de la palabra «brutalidad» indica un cambio sorprendente: su campo semántico ya no se articula en torno a lo salvaje o lo semicivilizado; antes bien, se centra en la maquinaria represiva del Estado, y en especial en la policía. La inversión de significado establece un arco etimológico que vincula la crisis planetaria por línea directa con los procesos de colonización, esclavitud y guerra biopolítica.

Cada día que pasa —escribo estas palabras a finales de julio de 2020— son más los lazos históricos que surgen de entre las brumas del pasado para unir, por ejemplo, la violencia policial contemporánea con las patrullas esclavistas de las plantaciones de los siglos XVIII y XIX. Todos los días veo referencias a una fecha apenas dos años antes del genocidio de las Banda: en 1619, piratas ingleses hicieron llegar el primer barco de esclavos a Virginia. Todos los días hay noticias de estatuas derribadas de traficantes de esclavos y generales confederados.

Por los comentarios indignados en los medios de comunicación de derechas, se diría que muchos tienen la impresión de que el derribo de estatuas es algo nuevo, al menos en el centro de las metrópolis de los antiguos imperios coloniales. Pero no lo es. Hace décadas que los holandeses comenzaron a derribar estatuas de Jan Pieterszoon Coen.

Contemplo fascinado los clips de una protesta en Bristol (Inglaterra) que acaba con la estatua de un tratante, responsable de la esclavitud de más de 84.000 africanos, arrojada a las mismas aguas de las que sus barcos zarparan antaño. En esta protesta, como en la mayoría de ellas, los manifestantes son en su mayoría jóvenes blancos.

Veo la decapitación de una estatua de Cristóbal Colón y recuerdo las orgías omnicidas del segundo viaje del almirante al Caribe, cuando sus tropas «habían desembarcado y matado de manera indiscriminada,

como si fuera un pasatiempo, a cualquier animal, ave o nativo con que se cruzaran, “robando y destruyendo todo lo que hallaban”, como afirmó alegremente Fernando, su hijo».[433] Recuerdo también que fue este viaje el que introdujo la gripe en América y que el propio Colón se había contagiado en la isla de La Española. Mientras yacía enfermo, sus soldados se entregaron al desenfreno, lo que, sumado a la enfermedad, acabó con más de cincuenta mil personas de la isla.[434] Una vez recuperado, Colón «reunió varios cientos de soldados de infantería, caballería y una veintena o más de perros de ataque entrenados. Partieron al campo, donde irrumpieron entre las masas reunidas de nativos enfermos y desarmados, y los masacraron por miles».[435]

Movido por un impulso, busco el número de muertes causadas en Estados Unidos por la COVID-19 y encuentro que ha rebasado las ciento quince mil. También descubro que en las semanas desde el 8 de marzo, cuando comencé mi aislamiento, más de 570 personas han muerto por tiroteos en masa en el país y que la violencia armada, de hecho, ha aumentado durante el confinamiento.[436]

Estoy fascinado por las imágenes de vídeo de una manifestación, organizada conjuntamente por los movimientos Black Lives Matter y Rhodes Must Fall, en la que se exige la retirada de una estatua de Cecil Rhodes del edificio de una facultad de Oxford. Las autoridades universitarias ya habían desestimado la petición alegando que la estatua es «un recordatorio de la complejidad de la historia y los legados del colonialismo»; un argumento absurdo, ya que es ella misma la que reduce la complejidad de la historia a la imagen de un colonizador.[437]

La manifestación de Oxford es enorme, mucho mayor de lo esperado, al igual que muchas de las protestas que piden la retirada de las estatuas. Algo que parece desconcertar a algunos comentaristas, incluso a los simpatizantes; no entienden cómo las protestas contra la policía han derivado en el derribo de estatuas. ¿Por qué no centrarse mejor en los «resultados políticos»? ¿Por qué ocuparse de las reliquias del pasado? ¿Qué más da la historia? Quitar una estatua, dicen algunos críticos, no cambiará nada.

Lo que no ven es que las reivindicaciones por las estatuas son batallas por el significado y que cambiar el significado de algo es

cambiarlo todo, precisamente porque los humanos no somos brutos.

Sean cuales fueren los logros del movimiento Black Lives Matter, ya ha logrado poner de manifiesto la insistente vitalidad del pasado. Ha demostrado que la indiferencia hacia la historia, que una vez se consideró una característica destacada de la cultura estadounidense, nunca fue sino un mito de la élite. Los nativos americanos y los afroamericanos jamás han sido indiferentes al pasado, sobre todo porque han tenido que lidiar con su legado de violencia en la vida cotidiana. Cada protesta es una afirmación de que la crisis planetaria se encuentra arraigada en el pasado y no puede entenderse sin él.

La «Historia», utilizada durante largo tiempo como herramienta de sometimiento, ha salido de las aulas y los museos y corre por las calles. Es irónico que esto haya sido posible gracias al mismo racismo que permanecía oculto, como señaló Immanuel Wallerstein, en el corazón de la práctica de escribir la «Historia». Por lo mucho que se ha estudiado la historia de Estados Unidos y las demás llamadas «naciones históricas», es por lo que se ha vuelto imposible ocultar las verdades incómodas. Una narrativa que comenzó como crónica del triunfal ascenso del hombre occidental ha aportado las herramientas para darle la vuelta.

Me asombra y conmueve que todo esto suceda ante mis ojos, en las calles que me rodean; jamás creí que en mi vida vería algo así. Demuestra la capacidad humana de renovación por medio de la comprensión empática.

Estoy en mi escritorio escribiendo sobre estatuas y monumentos, cuando escucho gritos desde la calle y veo pasar una protesta de Black Lives Matter. Salgo corriendo para unirme a ella y me encuentro caminando, en mitad de una muchedumbre en su mayoría blanca, hacia el monumento que se levanta sobre Fort Greene Park, dedicado a los mártires de los barcos para prisioneros.

Entre los gritos de «¡Las vidas negras importan!» que resuenan por todo el parque, leo la placa que se encuentra junto al monumento. Dice que fue construido para conmemorar las vidas de 11.500 «hombres, mujeres y niños» que perecieron en 1776, cuando los británicos arrebataron esta zona al Ejército Continental de George Washington. Miles de prisioneros norteamericanos fueron

encarcelados en barcos-prisión británicos, donde murieron por el «hacinamiento, el agua contaminada, el hambre y las enfermedades».

Recuerdo entonces un episodio de la historia de la India que es «con toda probabilidad tan conocido en el mundo anglosajón como que Napoleón fue emperador de Francia».[438] En 1756, solo veinte años antes de la muerte de los mártires de los barcos para prisioneros, se cree que ciento veintitrés prisioneros ingleses murieron, víctimas del hacinamiento y la asfixia, en la prisión india a la que se dio en llamar el Agujero Negro de Calcuta. Esta historia se convirtió en un «mito fundacional del imperio» y durante siglos se utilizó para justificar la violencia británica en el subcontinente.[439]

El problema, sin embargo, es que no hay pruebas concluyentes de que la supuesta atrocidad jamás tuviera lugar. Durante más de un siglo, un gran número de historiadores y estudiosos han demostrado que las pruebas de ello son, en el mejor de los casos, poco sólidas y que si de hecho se produjo una masacre, el número de muertes fue menos de la mitad de lo que se alega. Uno de estos estudiosos, George W. Hartmann, fue profesor en el Columbia Teachers College. En 1948 publicó un artículo en el que desmontaba el mito. Comenzaba señalando: «Casi cualquier adulto "educado" del mundo anglófono ha oído la historia del Agujero Negro de Calcuta, un incidente menor que supuestamente ocurrió un caluroso junio hace casi doscientos años durante la conquista británica de la India. Innumerables libros de historia, más o menos importantes, registran este relato breve aunque horrible; sobrias enciclopedias le otorgan el respetable sello de su autoridad, y, ya en los últimos tiempos, sólidos manuales de medicina, ingeniería y psicología […] hacen tantas referencias a él que han universalizado el conocimiento del episodio».[440]

Los monumentos tenían mucho que ver con la perpetuación del relato. En 1902, cuando el mito del Agujero Negro ya había sido desacreditado en gran medida, lord Curzon, el virrey de la India, erigió un monumento de su propio bolsillo en conmemoración del suceso. «Cabalgando con confianza sobre la ola del neoimperialismo —escribe Partha Chatterjee—, los dirigentes británicos izaron una vez más la memoria de su temprana victimización en la India».[441]

El Agujero Negro de Calcuta se convirtió así en el único fragmento de la historia colonial de la India conocido casi de forma universal en

el mundo anglosajón. A modo de experimento, el profesor Hartmann les preguntó a sus alumnos si habían oído hablar del incidente del Agujero Negro: de los ciento quince estudiantes, alrededor de un tercio respondió que sí y que creía que el relato era «esencialmente verdad».[442] El profesor no preguntó a sus alumnos por Amboyna o los mártires de los barcos para prisioneros. De haberlo hecho, sospecho que algunos habrían oído hablar del primer hecho, pero muy pocos habrían sabido de los 11.500 estadounidenses que murieron en los barcos-prisión británicos anclados en las costas de Brooklyn. He descubierto que incluso algunos eminentes historiadores desconocen estas muertes.

Este no es más que uno de los muchos casos en los que la «Historia», tal y como la relataron los cronistas imperiales, optó por poner en primer plano el relato que podría resultar ser una leyenda de la victimización inglesa blanca al tiempo que ocultaba otro acontecimiento mucho más mortífero que no encajaba en esa narrativa. El imperio, como ha señalado la historiadora Priya Satia, ha «modelado y remodelado la disciplina histórica».[443]

Las cuestiones de quién es un bruto o salvaje y quién es del todo humano, quién produce significado y quién no, se encuentran en el centro de la crisis planetaria.

En este momento, al echar la vista atrás a la trayectoria que ha llevado a la humanidad al borde de una catástrofe planetaria, no podemos sino reconocer que nuestra difícil situación es consecuencia de las formas en que ciertas clases de humanos —una pequeña minoría, en realidad— han silenciado de un modo activo a los demás, representándolos como brutos, criaturas cuya presencia en la Tierra es tan solo material. Debido a estas suposiciones, se dio por sentado que la mayor parte de la humanidad era intelectual y culturalmente incapaz de industrializarse, y esta falacia constituye en sí un componente esencial de la catástrofe que se está extendiendo por todo el planeta.

¿Se habría embarcado Occidente en un uso imprudente de los recursos si hubiera imaginado que llegaría un día en que el resto del mundo adoptaría las prácticas que permitieron a los países ricos industrializarse, igual que Occidente había adoptado innumerables

prácticas y tecnologías no occidentales? Si tal posibilidad se hubiera tenido en cuenta hace un siglo, tal vez se hubiera pensado en las consecuencias. Pero, a lo largo del siglo XIX y gran parte del XX, quienes gobernaban el mundo sobrentendían que la mayoría de los no occidentales eran demasiado estúpidos, demasiado brutos, para llevar a cabo una transición a gran escala hacia la civilización industrial. Ocultos por abstracciones, estos sobrentendidos cimentaron una serie de disciplinas académicas, como los estudios de desarrollo, y ciertas ramas de la economía y la sociología en las cuales la pobreza se atribuía a la «cultura», un término que a menudo presentaba una fuerte carga racial. Tales sobrentendidos han penetrado tan profundamente en esas disciplinas que tal vez nunca puedan desprenderse de ellos.[444]

Acaso solo en las últimas dos o tres décadas Occidente ha tomado conciencia de algo que no habría imaginado posible: que el no Occidente es del todo capaz de adoptar economías extractivas e intensivas en carbono, con todo lo que conllevan, como la investigación científica y tecnológica y ciertos géneros de arte y literatura. Si se hubiera aceptado antes que los seres humanos somos, y siempre hemos sido, criaturas en lo esencial miméticas y perfectamente capaces de aprender unas de otras, quizá la sostenibilidad se habría convertido mucho antes en un problema urgente. Pero los prejuicios tanto tiempo mantenidos por las élites hicieron que esta posibilidad fuera desestimada hasta que los brutos comenzaron a desembrutecerse.

La terrible ironía es que el desembrutecimiento de las clases medias no occidentales se ha logrado precisamente repitiendo, e incluso intensificando, los procesos de brutalización puestos en marcha durante las conquistas coloniales de Europa. En la India, a lo largo de las últimas tres décadas, las creencias, prácticas y medios de vida de los pueblos de los bosques se han visto atacados como nunca. En una horrible mimetización del trato colonialista a los pueblos indígenas, cada vez más zonas forestales se han entregado a las industrias minera y turística, a veces con el apoyo de conservacionistas excluyentes, que abogan por sacar a los habitantes de los bosques en aras de la ecología. Las montañas sagradas de los pueblos de los bosques han sido profanadas; sus tierras, inundadas por

las presas, y sus creencias y rituales, atacados por tratarse de «supersticiones primitivas», justo los mismos términos que antaño emplearan administradores, científicos y misioneros coloniales. La copia de las prácticas coloniales se extiende hasta el envío de los niños de las tribus a internados.[445] También se están dando procesos similares en China con los uigures y en Indonesia con los papúes.

La diferencia es que estas mimetizaciones de la brutalización colonial no se han desarrollado a lo largo de siglos, sino de pocas décadas a partir de 1990: la mitad de los gases de efecto invernadero que se encuentran ahora en la atmósfera se ha emitido en los últimos treinta años. La tremenda aceleración provocada por la adopción mundial de los métodos coloniales de extracción y consumo es lo que ha llevado a la humanidad al borde del precipicio.

Esta compresión del marco temporal es lo que ha garantizado que los entes no humanos tampoco se muestren tan mudos como antaño. Otros seres y otras fuerzas —bacterias, virus, glaciares, bosques, la corriente en chorro— también han levantado la voz y llamado nuestra atención con tanta urgencia que ya no podemos hacer caso omiso ni tratarlos como elementos de una Tierra inerte.

Está fuera de toda duda, creo, que los científicos, filósofos e intelectuales occidentales que creían que los pueblos no blancos eran por naturaleza brutos, carentes de razón y mudos a todos los efectos estaban equivocados de parte a parte. Pero ¿qué pasaría si también hubieran errado en lo relativo a la inercia y la materialidad bruta de lo que llamaban «Naturaleza»? ¿Qué pasaría si las personas consideradas por las élites occidentales como brutas y salvajes —aquellas que veían signos de vitalidad, vida y significado en seres de muchos otros tipos— fueran quienes siempre tuvieron razón? ¿Qué pasaría si se tomase en serio la idea de que la Tierra está repleta de otros entes que actúan, se comunican, cuentan historias y producen significado?

¿Y por qué esto habría de ser poco probable? El científico indio Jagadis Chandra Bose demostró hace mucho tiempo que las plantas sienten dolor y miedo, e incluso responden de forma audible a ciertos tipos de estímulos. Su obra fue muy celebrada durante algún tiempo, pero luego los agentes de la modernidad oficial contratacaron y lo

silenciaron tildándolo de «charlatán».

Pero ahora los propios métodos de la modernidad oficial han descubierto habilidades comunicativas en muchos tipos de no humanos, desde mamíferos marinos y elefantes hasta árboles y bosques.[446]

Tal vez el más conocido de estos científicos sea la famosa primatóloga Jane Goodall, quien ha descrito casos de comunicación con un chimpancé macho al que llamó David Greybeard: «Sus ojos grandes y brillantes, tan separados […], parecían expresar de alguna manera toda su personalidad. David me enseñó que no le importaría que lo mirase a los ojos siempre que lo hiciera sin arrogancia, sin exigencias […]. Sus ojos parecían ventanas a través de las cuales, de haber poseído yo tal habilidad, podría asomarme a su mente».[447]

Hoy es posible que Banu Subramaniam, un botánico que estudia las campanillas, haga preguntas que hace unos años se habrían considerado extravagantes: «¿Quiénes fueron los actores en mis experimentos con las campanillas? ¿Qué hay de la planta en sí? ¿Y de su agencia? ¿Y de su historia?».[448]

En la actualidad, los científicos admiten que los árboles de un bosque son capaces de comunicarse entre sí en determinadas circunstancias: pueden enviar ayuda, en forma de carbono, a los miembros enfermos de su grupo, igual que pueden advertirse mutuamente sobre plagas y enfermedades.[449] Hoy se piensa que ciertas plantas incluso pueden emitir sonidos inaudibles para el oído humano, pero perceptibles por otros seres vivos. Por tanto, los árboles solo son mudos en el sentido de que carecen de lenguaje, un atributo humano. Pero, dado que los seres humanos carecemos de la capacidad de comunicarnos como lo hacen los árboles, ¿no podría decirse que para un árbol es el humano quien lo es?

Podría parecer obvio para los humanos que su capacidad para destruir árboles y bosques los dota, a ellos y solo a ellos, de capacidad de actuar. Pero la acción intencional también puede darse a escalas temporales del todo distintas. Los árboles llevan poblando la Tierra mucho más tiempo que los seres humanos y su esperanza de vida como individuos es, en muchos casos, sustancialmente mayor que la de las personas: algunos alcanzan miles de años. Si los árboles poseyeran modos de razonamiento, sus pensamientos se medirían en

una escala temporal muy distinta, acaso en una en la que son capaces de anticipar que la mayoría de los humanos perecerán debido a una catástrofe planetaria. El mundo después de tal evento sería uno en el que los árboles prosperarían como nunca, en un suelo nutrido por miles de millones de cuerpos humanos en descomposición. A los humanos puede parecernos obvio que son los jardineros quienes deciden lo que les sucede a los árboles. Sin embargo, en una escala de tiempo distinta, podría resultar igual de evidente que los árboles están cultivando humanos. Serían el equivalente terrícola del superorganismo oceánico de Solaris.

Pero ¿y si nos equivocamos por completo? Al fin y al cabo, los árboles y los seres humanos no son —o no son solo— adversarios que compiten por el espacio. También están vinculados por innumerables formas de cooperación. Tal vez el problema radique en la idea misma de una sola especie.[450] Hoy se sabe que el cuerpo humano contiene un gran número de microorganismos de diversos tipos; los biólogos estiman que el 90 por ciento del cuerpo humano está formado por bacterias y no por células humanas, y un microbiólogo ha sugerido que, bajo el microscopio, el cuerpo humano parece un arrecife de coral, «un conjunto de formas de vida en mutua convivencia».[451] También se sabe que los microorganismos influyen en el estado de ánimo, las emociones y la capacidad humana de razonar. Así, si es cierto que la capacidad humana de hablar y pensar solo puede actualizarse en presencia de otras especies, ¿de verdad podemos afirmar que tales facultades pertenecen en exclusiva a los humanos?

Investigaciones recientes en biología han demostrado que numerosas especies no evolucionan por separado: las bacterias son clave para la supervivencia de animales de todo tipo, incluidos los humanos. Según un equipo de biólogos, «cada vez más, la simbiosis parece ser la “regla” y no la excepción […]. Puede que la naturaleza seleccione “relaciones” antes que individuos o genomas».[452] Muchos organismos nacen sin las bacterias que les son esenciales para alcanzar la edad adulta; deben encontrarlas en el mundo, y si ese encuentro no se produce, serán incapaces de alcanzar su pleno potencial.[453]

¿No podría decirse también de los humanos que es la presencia de otras especies, en momentos específicos de encuentro, lo que ha permitido al *Homo sapiens* trascender sus limitaciones? Tomemos, por

ejemplo, ese momento clave en la historia de la conciencia cuando el Buda alcanzó la iluminación; esto sucedió, como es bien sabido, mientras meditaba bajo un árbol Bodhi. En la tradición budista, que se remonta más de dos mil años, la presencia de este árbol es inseparable de ese momento. Esto no quiere decir que el árbol transmita la iluminación, ni siquiera que sea participante activo en el proceso. Tampoco se trata de que cualquiera que medite bajo un árbol Bodhi vaya a alcanzarla.

No obstante, está plenamente aceptado, desde hace mucho tiempo y por muchos millones de personas, que un encuentro transespecie, en una coyuntura histórica específica, fue esencial para la iluminación de un ser humano en particular, el príncipe Siddhartha Gautama. El mismísimo Buda creía que el árbol fue esencial para alcanzar la iluminación, razón por la cual millones de budistas hasta el día de hoy consideran sagrado el árbol Bodhi. En palabras del dalái lama: Bajo un árbol nació el gran sabio Buda.

> Bajo un árbol superó la pasión y alcanzó la iluminación.
> Bajo dos árboles pasó al nirvana.[454]

¿Qué nos dice esto? En primer lugar, que ciertos tipos de asociaciones transespecies no se pueden entender con los métodos de la ciencia. Son encuentros, o acontecimientos, que se dan en momentos específicos en el tiempo y no son repetibles. Tales encuentros solo pueden abordarse desde la historia, atendiendo a las circunstancias en las que ocurren.

En segundo lugar, que los humanos siempre han tenido conciencia de la posibilidad de este tipo de encuentros transespecies. No hay más que pensar en san Francisco de Asís y la historia de cómo sometió al lobo devorahombres de Gubbio. «Hermano lobo —se cree que le dijo—, toda la gente grita y murmura contra ti y toda la ciudad es enemiga tuya. Pero yo quiero, hermano lobo, hacer las paces entre ti y ellos, de manera que […] dejen de perseguirte hombres y perros». Este encuentro tuvo numerosos testigos, y dice la tradición que los ciudadanos de Gubbio acabaron enterrando al lobo en una iglesia dedicada a san Francisco. Cinco siglos y medio más tarde, en 1872, durante unas obras en dicha iglesia se encontró el cadáver de un lobo enterrado bajo el suelo.

Apenas hace falta un momento de reflexión para reconocer que

innumerables hombres y mujeres han afirmado que se han comunicado con no humanos: animales, volcanes, árboles, dioses, demonios, ángeles y, desde luego, Dios. Aunque en muchos casos podría tratarse de mentirosos y charlatanes, algunos, como san Francisco, se contaron entre las personas más veneradas de su tiempo; sin ellos sería imposible comprender la sociedad y la historia de la humanidad. Sin embargo, sus aseveraciones no se pueden entender o aprehender según las formas de razonamiento dominantes hoy en día, por el simple motivo de que no pueden ser replicadas o verificadas de forma empírica. La razón contemporánea requiere de cualquiera que afirme que se comunica con no humanos que ofrezca prueba de tales interacciones. Esa condición excluye necesariamente a todo el que diga: «Un no humano me habló a mí y solo a mí, una única vez, mientras me hallaba en un estado mental alterado, y lo que este no humano me comunicó no era algo útil o verificable: no era más que un relato».

Sin embargo, la mayoría de estas afirmaciones se producen justo en esos términos: no son repetibles a voluntad, tienen lugar en circunstancias únicas y a menudo durante estados alterados de la mente, y las huellas que dejan no tienen efectos observables en el mundo real, sino que se trata de relatos que, a su vez, terminan consagrados en textos, iconos y rituales.

Así pues, la verdadera cuestión no es si los no humanos pueden comunicarse y producir significado, sino que debemos preguntarnos: ¿cuándo y cómo un pequeño grupo de humanos llegó a creer que otros seres, incluida la mayor parte de su propia especie, eran incapaces de expresarse y actuar con agencia? ¿Cómo pudieron imponer la idea de que los no humanos son mudos y carentes de inteligencia y convertirla en la dominante en nuestra época?

Un paso esencial hacia el silenciamiento de las voces no humanas fue imaginar que solo los humanos somos capaces de contar historias. Una vez más, no es algo que la gente siempre haya creído; muchas personas, tal vez la mayoría de quienes pueblan el planeta, aún no lo creen. Básicamente es otra idea de la élite que ha ganado terreno con el avance de la metafísica mecanicista. Hoy, sin embargo, la idea de que los humanos son los únicos animales narradores de historias

parece obvia para quienes se adscriben a ella.

Consideremos, por ejemplo, este pasaje de una de las mejores representaciones de un paisaje en la literatura contemporánea, la magnífica novela de Graham Swift *El país del agua*, de 1983. «Solo los animales viven absolutamente metidos en el aquí y ahora. Solo la naturaleza ignora la memoria y la historia. El hombre, en cambio —si me permitís brindaros una definición—, es el único animal que cuenta historias. Vaya a donde vaya, siempre trata de no dejar tras de sí una estela caótica o un espacio vacío, sino unas cuantas bayas, unas cuantas pistas en forma de historias».[455]

Este fragmento sirve como epígrafe para un interesante artículo del historiador ambiental William Cronon. En él aborda la naturaleza de la narrativa y argumenta que la diferencia fundamental entre una mera sucesión de acontecimientos (una «cronología») y una historia es que esta última une los acontecimientos de un modo que los dota de significado. Esta, entiende, es una habilidad específica de los humanos, por lo cual: «La narrativa es una forma peculiarmente humana de organizar la realidad».[456] Así, una vez más, lo que está en juego no es tanto contar historias en sí, sino la cuestión de quién puede producir significado. Y una vez más presuponemos que los no humanos no pueden producirlo ni discernirlo.

Como sucede con tantos otros intentos de definir el excepcionalismo de los seres humanos, esta idea solo se sostiene si tanto la producción de significado como la narración de historias se definen de manera circular, como si estuvieran ligadas a las formas humanas de lenguaje. Pero ¿acaso las experiencias no pueden tener significado en ausencia de lenguaje? Es evidente que esto no es así en el caso de los humanos prelingüísticos: es bien sabido que incluso los bebés entienden, y producen, muchos tipos de significado. Entonces, ¿por qué no va a ser posible constituir patrones significativos con las experiencias de otras maneras, como a través de la memoria, la vista o el olfato? Cualquiera con mascotas sabe que un perro entiende como significativa la relación entre el hogar, el parque y ciertos momentos del día. Para el perro, ¿se trata de una «cronología» o de una «narrativa»? En cualquier caso, está claro que los perros viven «por completo en el aquí y ahora»; sus experiencias son secuenciales y entendemos que se desarrollan en el tiempo y el espacio.

La importancia de la secuenciación resultará evidente para cualquiera que haya tratado de escribir una historia: una narrativa no hace más que organizar una serie de acontecimientos. Por eso, las oraciones que conectan un párrafo con otro son tan fundamentales: ofrecen las conexiones secuenciales entre acontecimientos y lugares de las cuales emerge una narrativa significativa. Este tipo de secuenciación narrativa es similar al movimiento a través del tiempo y del espacio, exactamente lo que se entiende por el «desarrollo» de un relato. Esto explicaría por qué tantas de las narrativas más tempranas y potentes del mundo son historias que se desarrollan mediante el movimiento, como es el caso del *Ramayana*, la *Odisea*, las sagas nórdicas, el *Viaje al oeste* y otras.

Hoy está más que demostrado que muchos animales tienen muy buena memoria y son capaces de comunicarse de maneras complejas. Algunos de ellos, como los elefantes, las ballenas y las aves migratorias, también se desplazan enormes distancias y parecen tener apego por ciertos lugares. Estos movimientos no pueden describirse como puramente mecánicos, instintivos o carentes de secuencias con significado. Las ballenas jorobadas, por ejemplo, marcan el paso del tiempo cambiando sus canciones de año en año.[457] Esto sería difícil si vivieran «por completo en el aquí y ahora».

Ya en la década de 1930, el biólogo Jakob von Uexküll demostró que muchos animales interpretan activamente su entorno, creando sus propios mundos experienciales.[458] Durante mucho tiempo, esta idea ha constituido un anatema para quienes consideran un error garrafal atribuir cualidades humanas a los animales. Pero, como Eileen Crist ha demostrado de forma tan convincente en su libro *Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Mind* (Imágenes de animales. Antropomorfismo y mente animal), si evitamos a toda costa el antropomorfismo tan solo correremos el riesgo de caer en la falacia del mecanomorfismo: la asunción de que los animales son criaturas semejantes a una máquina que, en principio, no pueden estar dotadas de mente o facultades de interpretación.[459]

En resumen, abundan los buenos motivos para concluir, como hace Donna Haraway, que «narrar no puede seguir poniéndose en el cajón del excepcionalismo humano».[460] El antropólogo Thom van Dooren va más allá. En un fascinante estudio sobre una colonia de

pingüinos que, año tras año, retorna pertinaz a las orillas de la periferia de Sídney, concluye que el apego de estas aves al lugar surge de una «narrativa». Escribe: «Los seres con experiencia, como los pingüinos, también “representan” el mundo para sí: no solo perciben los datos sensoriales como fenómenos sin filtrar ni interpretar, sino que elaboran significado a partir de sus experiencias, de modo que, al igual que los humanos, “habitan un mundo de narrativas sin fin”».[461]

Parecería entonces que la idea de que los humanos sean el único animal narrador de historias de ninguna manera constituye un reflejo inocente de la realidad. Es lo que algunas personas desean creer, igual que hay quien una vez creyó que la mayoría de los humanos eran brutos y, por tanto, incapaces de producir significado. Es, en otras palabras, un constructo íntimamente conectado a las estructuras de poder y a la represión por la fuerza de la conciencia de formas no humanas de agencia y expresión. No es sorprendente que, también en este caso, la mano del poder a menudo haya caído con mayor dureza sobre los pueblos indígenas.

Cuando pensamos en la actual supresión de las historias, nuestra mente se va de inmediato a la literatura disidente y a los regímenes autoritarios. Sin embargo, hay otro tipo de relatos que también fueron suprimidos, o reprimidos, por razones muy diferentes durante períodos mucho más largos, como las narrativas hummah-hah del Pueblo de Laguna. En palabras de Leslie Marmon Silko, tratan sobre las conversaciones que «los coyotes, cuervos y buitres solían mantener con los seres humanos». En sus memorias, *The Turquoise Ledge* (La veta turquesa), Silko recuerda cómo, en su infancia, las historias hummah-hah no podían mencionarse en ciertos espacios públicos porque revelaban la «visión espiritual de los lagunas hacia los animales, las plantas y los espíritus».[462] Las historias existían en las sombras, como una tradición secreta.

Así, es del todo posible que, lejos de ser un atributo humano en exclusiva, la facultad narrativa constituya *la más animal* de las habilidades humanas, producto de uno de los rasgos que de manera innegable compartimos con los animales y muchos otros seres: el apego al lugar. Tal vez, pues, contar historias, lejos de separar a los humanos de los animales, sea en realidad el resto más importante de nuestro yo anteriormente salvaje. Esto explicaría por qué las historias

son, por encima de todo, el dominio por excelencia de la vida imaginativa en la que los no humanos tenían voces y donde la agencia no humana era plenamente reconocida y hasta celebrada. Puede que en otros dominios del pensamiento más prosaicos sea difícil dar este salto de fe, pero de ninguna manera sería descabellado en el mundo de la narración, donde todo es posible.

La reducción de las posibilidades en este dominio, y la consiguiente eliminación de las voces no humanas de la literatura «seria», han desempeñado un papel fundamental en la creación de esa ceguera hacia otros seres que constituye un rasgo tan marcado de la modernidad oficial. De ahí se infiere que para devolver esas voces no humanas al lugar que les corresponde, habrá de hacerse, en primer lugar, por medio de los relatos.

Es una carga pesada la que hoy recae sobre escritores, artistas, cineastas y cualquier persona involucrada en contar historias: es nuestra responsabilidad devolver de manera imaginativa la agencia y la voz a los no humanos. Como ha sucedido con las empresas artísticas más importantes de la historia de la humanidad, esta es una tarea a la vez estética y política, y, debido a la magnitud de la crisis que asola al planeta, es ahora mismo de la más apremiante urgencia moral.

---

[415] Sven Lindqvist, *Terra Nullius: A Journey through No One's Land*, Londres: Granta, 2007.

[416] Joseph Conrad, *El corazón de las tinieblas*, Madrid: Random House, 2013, trad. de Miguel Temprano García.

[417] Sven Lindqvist, *«Exterminate All the Brutes»: One Man's Odyssey into the Heart of Darkness and the Origins of European Genocide*, Nueva York: New Press, 1992, p. 26. [trad. cast.: *Exterminad a todos los salvajes*, Madrid: Turner, 2004, trad. de Carlos Kristensen].

[418] *Ibid.*, p. 62.

[419] *Ibid.*, p. 132.

[420] *Ibid.*, p. 140.

[421] Thaddeus Mason Harris, *A Discourse Delivered at Plymouth, December 22d 1808, at the ANNIVERSARY COMMEMORATION of the Landing of Our Ancestors at that Place*, Boston, 1808, p. 25.

[422] *Cf.* el sitio web de la Underhill Society of America (https://underhillsociety.org/cpage.php?pt=15) y las entradas de Wikipedia de «Underhill Burial Ground» (https://en.wikipedia.org/wiki/Underhill_Burying_Ground) y «John Underhill (Captain)» (https://en.wikipedia.org/wiki/John_Underhill_(captain)). En

cuanto a la adopción, véase E. Tuck y K. W. Yang, «Decolonization Is Not a Metaphor», *Decolonization: Indigeneity, Education and Society* 1, n.º 1, 2012, p. 14.

[423] Elizabeth A. Fenn, «Biological Warfare in Eighteenth-Century North America: Beyond Jeffery Amherst», *Journal of American History*, marzo de 2000, p. 1579.

[424] Lindqvist, *Exterminate All the Brutes*, p. 9.

[425] *Cf.* Chinua Achebe, «An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness», en *Hopes and Impediments: Selected Essays*, Nueva York: Doubleday, 1988.

[426] Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, Nueva York: Polity Press, 2017, trad. al inglés de Rodrigo Nunes, loc. 2692 [trad. cast.: *¿Hay un mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra, 2019, trad. de Rodrigo Álvarez].

[427] Immanuel Wallerstein, «The Albatross of Racism», *London Review of Books* 22, n.º 10, 18 de mayo de 2000.

[428] Julia Adeney Thomas, «The Present Climate of Economics and History», en Gareth Austin (ed.), *Economic Development and Environmental History in the Anthropocene: Perspectives on Asia and Africa*, Londres: Bloomsbury, 2017, p. 291.

[429] Charlotte H. Bruner, «The Meaning of Caliban in Black Literature Today», *Comparative Literature Studies* 13, n.º 3, 1976, p. 242. Véase también Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Nueva York: Methuen, 1986, p. 107.

[430] Hulme, *Colonial Encounters*, p. 19. Sobre la improbabilidad del canibalismo entre los caribes, véase W. Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Nueva York: Oxford University Press, 1979.

[431] William Shakespeare, *The Works of William Shakespeare*, William George Clark y John Glover (eds.), vol. 1, Cambridge: Macmillan, 1863, p. 19 [trad. cast.: «La tempestad», en *Romances: obras completas 4*, Barcelona: Penguin, 2016, trad. de Marcelo Cohen y Graciela Speranza].

[432] Akeel Bilgrami, *Secularism, Identity, and Enchantment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014, p. 152.

[433] David E. Stannard, *American Holocaust: The Conquest of the New World*, Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 69.

[434] *Ibid.*, p. 69.

[435] *Ibid.*, pp. 69-70.

[436] Daniel Nass, «Shootings Are a Glaring Exception to the Coronavirus Crime Drop», *The Trace*, 29 de abril de 2020, https://www.thetrace.org/2020/04/coronavirusgun-violence-stay-at-home-orders/.

[437] Nayanika Mathur, «What I Learned at the "Rhodes Must Fall" Protest at Oxford», *The Wire*, 11 de mayo de 2020, https://thewire.in/world/cecil-rhodes-oxfordprotest-george-floyd.

[438] George W. Hartmann, «The "Black Hole" of Calcutta: Fact or Fiction?», *Journal of Social Psychology* 27, 1948, p. 21.

[439] *Cf.* Partha Chatterjee, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, Ranikhet: Permanent Black, 2012, p. 160.

[440] Hartmann, «The “Black Hole” of Calcutta», p. 17.

[441] Chatterjee, *The Black Hole of Empire*, p. 268.

[442] *Ibid.*, p. 335.

[443] Priya Satia, *Time’s Monster: How History Makes History*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020, p. 6.

[444] Los sobrentendidos sobre la raza, por ejemplo, están profundamente arraigados en la pedagogía de la economía. *Cf.* Matthew Watson, «Crusoe, Friday and the Raced Market Frame of Orthodox Economics Textbooks», *New Political Economy* 23, n.º 5, 2018, pp. 544-559. Véase también Banu Subramaniam, *Ghost Stories for Darwin: The Science of Variation and the Politics of Diversity*, Urbana: University of Illinois Press, 2014, p. 55. «La “verdad” científica de la doctrina eugénica llegó a dominar la economía, haciendo que esta pasase de los supuestos de homogeneidad humana en el período clásico a las ideas de diferencias fundamentales entre las razas humanas y dentro de ellas en la economía posclásica».

[445] *Cf.* Malavika Gupta y Felix Padel, «Confronting a Pedagogy of Assimilation: The Evolution of Large-Scale Schools for Tribal Children in India», *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, nueva serie, 10, n.º 1, 2018.

[446] Para conocer los esfuerzos por comunicarse con las ballenas, véase Alexandra Morton, *Listening to Whales: What the Orcas Have Taught Us*, Nueva York: Ballantine, 2002, pp. 22-32. Véase también Bron Taylor, *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press, 2010, p. 23: «La bióloga acústica Katy Payne ha analizado cuidadosamente la comunicación de los elefantes y ha concluido que los humanos atentos pueden comunicarse con ellos. Cada vez más científicos están llegando a conclusiones similares, al encontrar semejanzas comunicativas y afectivas entre los humanos y otros animales».

[447] Citado Taylor, *Dark Green Religion*, p. 25.

[448] Subramaniam, *Ghost Stories*, p. 38.

[449] Robin Wall Kimmerer, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teaching of Plants*, Minneapolis, Minnesota: Milkweed Editions, 2013, p. 19 [trad. cast.: *Una trenza de hierba sagrada. Saber indígena, conocimiento científico y las enseñanzas de las plantas*, Madrid: Capitán Swing, 2021, trad. de David Muñoz Mateos].

[450] Donna J. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2016, p. 67.

[451] Julia Adeney Thomas, «History and Biology in the Anthropocene: Problems of Scale, Problems of Value», AHR Roundtable, *American Historical Review*, 2014, p. 1594. Véase también Rupa Marya y Raj Patel, *Inflamed: Deep Medicine and the Anatomy of Injustice*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2021, pp. 114-115.

[452] Citado en Anna Tsing, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2015, p. 141 [trad. cast.: *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*, Madrid: Capitán Swing, 2021, trad. de Francisco J. Ramos Mena].

[453] Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 66.

[454] Decimocuarto dalái lama (Bhikshu Tenzin Gyatso), *The Sheltering Tree of Interdependence: A Buddhist Monk's Reflections on Ecological Responsibility*, 1993, transcreado al inglés por Amit Jayaram [trad. cast.: *El árbol protector de la interdependencia: Reflexiones de un monje budista sobre la responsabilidad ecológica*, http://eldalailama.com/messages/environment/buddhist-monks-reflections].

[455] La cita en castellano procede de *El país del agua*, Madrid: Anagrama, 1992, trad. de Enrique Hegewicz. (*N. de la T.*).

[456] William Cronon, «A Place for Stories: Nature, History, and Narrative», *Journal of American History* 78, n.º 4, 1992, p. 1367.

[457] *Cf.* Morton, *Listening to Whales*, p. 308.

[458] Thom van Dooren y Deborah Bird Rose, «Storied-Places in a Multispecies City», *Humanimalia* 3, n.º 2, 2012, p. 3.

[459] Eileen Crist, *Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Mind*, Filadelfia: Temple University Press, 1999, pp. 203-204.

[460] Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 39.

[461] Thom van Dooren, *Flightways: Life and Loss at the Edge of Extinction*, Nueva York: Columbia University Press, 2014, p. 78. Véase también Van Dooren y Rose, «Storied-Places in a Multispecies City».

[462] Leslie Marmon Silko, *The Turquoise Ledge*, Nueva York: Viking, 2010, p. 43. Véase también Leslie Marmon Silko, «Landscape, History, and the Pueblo Imagination», en Cheryll Glotfelty y Harold Fromm (eds.), *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Athens: University of Georgia Press, 1996, p. 268.

16

«La caída del cielo»

¿Qué significa vivir en la Tierra como Gaia, es decir, entendiéndola como una entidad viviente y vital, en la que muchos tipos de seres cuentan historias? ¿Y cómo se ve la crisis planetaria desde esa perspectiva?

Una vez perdida o suprimida a través de la educación y el adoctrinamiento, tal vez sea imposible recobrar la sensación intuitiva de la vitalidad de la Tierra. Hasta cuesta recuperar un atisbo de ella a partir de los registros documentales, ya que los testimonios por escrito de las concepciones gaianas del mundo son escasos por el simple hecho de que quienes más conscientes son de la vitalidad no humana se han visto en gran medida silenciados, marginados o sencillamente exterminados por el desarrollo de los mismos procesos que subyacen a la crisis planetaria. No obstante, de tanto en cuanto, pensadores y visionarios indígenas han logrado dejar, aun inmersos en la devastación de su propio mundo vital, testimonios escritos de sus creencias. Uno de ellos es un texto de seiscientas veinte páginas titulado *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman* (La caída del cielo. Palabras de un chamán yanomami). Publicado originalmente en francés en 2012, el libro es fruto de una colaboración de décadas entre el chamán y líder yanomami Davi Kopenawa y el antropólogo y

activista francés Bruce Albert. Aunando memoria política, polémica, autobiografía y compendio de conocimientos, *The Falling Sky* destaca aún más por ser una respuesta directa a la aceleración de la crisis planetaria desde el mismísimo escenario del que depende el equilibrio de la Tierra: la cuenca del Amazonas.

Davi Kopenawa nació en lo profundo del interior del estado brasileño de Amazonas, no lejos de la frontera con Venezuela, y pasó su primera infancia en una casa comunal yanomami. Fue su padrastro quien reconoció sus dones y lo introdujo al chamanismo. Pero su iniciación se vio interrumpida una y otra vez por una serie de epidemias letales que acabaron con la mayoría de sus parientes y por las invasiones de los territorios yanomamis por parte de colonos y buscadores de oro.[463] En un momento dado, tras perder a muchos de sus parientes más cercanos, Kopenawa dejó su hogar y durante un tiempo trató de «convertirse en un hombre blanco», según cuenta él mismo. No obstante, al cabo de unos años de distanciamiento, regresó y completó su introducción al chamanismo bajo la tutela del padre de su esposa.

Durante estos años, los territorios de los yanomamis se vieron arrasados una y otra vez por las enfermedades e invasiones de colonos. Para Kopenawa, la excavación de la selva tropical por los buscadores de oro se convirtió en una llamada a la acción política, porque «el trabajo del chamán es proteger la tierra».[464] Kopenawa conocía a Bruce Albert desde la década de los setenta, por lo que le pidió ayuda para hacer frente a las fuerzas que estaban destruyendo la selva y asesinando a sus pueblos indígenas. Juntos, Kopenawa y Albert grabaron testimonios que tuvieron un impacto significativo en la opinión pública de Brasil y Europa.

Estos hechos se produjeron durante el período de reforma, a partir de 1985, que siguió al final de la dictadura militar que había gobernado Brasil desde 1964. Las preocupaciones por el medioambiente, reprimidas durante tanto tiempo, pasaron al primer plano y la nueva Constitución, adoptada en 1988, consagró numerosas formas de protección de los pueblos indígenas.[465] Durante las siguientes décadas, los sucesivos Gobiernos promulgaron medidas para proteger la Amazonia. Estas leyes no siempre funcionaron como se pretendía, pero aun así fueron de lo más efectivas: entre 2005 y 2012,

la deforestación se redujo hasta un 80 por ciento.[466]

Fue en este contexto en el que los yanomamis lanzaron una campaña para obtener reconocimiento legal para sus reivindicaciones territoriales. Su lucha política obtuvo un éxito parcial en 1992, cuando su derecho a una parte de la Amazonia fue reconocido a efectos legales en la Cumbre de la Tierra de Río de Janeiro. Tras esta cumbre, Kopenawa saltó a la fama nacional e internacional como el portavoz más conocido de los yanomamis.

Cuando decidió convertirse en chamán, Kopenawa emprendió un acto de resistencia profundamente político; su elección era en sí misma una rebelión contra los procesos de silenciamiento que acompañan a la colonización y la extracción de recursos. Su familiaridad con estos procesos se remonta a la infancia, cuando los misioneros cristianos habían tratado de acabar con las creencias y rituales de los yanomamis. «Les repetían [a los] chamanes —escribe— que eran malos y que su pecho estaba sucio. Los llamaban ignorantes. Los amenazaban: "¡Deja de hacer bailar a tus espíritus de la selva, es diabólico! Son demonios"». Palabras como estas, «repetidas sin cesar, acabaron por atemorizar a todos los chamanes […]. También ellos enmudecieron».

The Falling Sky es el modo en que Kopenawa ha recuperado su propia voz: «Todas estas palabras llevan acumulándose en mi interior desde que conozco a los blancos. Sin embargo, ya no me conformo con guardarlas en lo más profundo de mi pecho como hacía cuando era más joven. Quiero que se oigan en sus ciudades, allá donde estén. […] ¡Ese es el motivo por el que deseo hablar con los blancos!».

La expresión «los blancos», que se repite a menudo en el libro, debe leerse como una metáfora que designa un proyecto más que a un grupo específico de personas. Porque, por supuesto, dicho proyecto ya ha sido adoptado por muchas personas que no son «blancas», en el sentido de eurodescendientes: de hecho, es probable que los agentes más voraces del capitalismo extractivista sean hoy quienes llegaron tarde al colonialismo de colonos, como las élites de muchos países asiáticos y africanos.

Si Kopenawa decidió ampliar su colaboración con Albert en el libro que se convirtió en *The Falling Sky*, fue con el fin de abordar el

mundo contemporáneo en su totalidad. Una de las razones más importantes por las que Kopenawa lo escribió fue para advertir a las generaciones futuras, para hacerles saber que el holocausto del colonialismo de colonos que ha devorado tantos mundos vitales de los nativos americanos algún día engullirá el planeta entero.

Por eso *The Falling Sky* es tan importante. Kopenawa no solo ha tenido que lidiar con la crisis planetaria desde la infancia, sino que su formación como chamán le ha permitido observarla desde una perspectiva que no está centrada en los humanos. Es una de las pocas personas vivas que pueden darnos una idea de la crisis planetaria vista con ojos no humanos.

La toma de conciencia de Kopenawa del mundo no humano comenzó pronto; era uno de los pocos niños que veían «seres extraños y aterradores» en sus sueños: «Los otros niños crecieron sin saber siquiera lo que nos asustaba tanto».

Las imágenes de estos seres espirituales venían a Kopenawa de noche, mientras dormía en la hamaca de su madre. Los espíritus, o *xapiri*, que se le revelaban eran hermosos pero aterradores: «Realmente querían bailar para mí, pero yo les tenía miedo. Estos sueños se prolongaron durante toda mi infancia, hasta que llegué a la adolescencia. Primero veía la luz brillante de los *xapiri* al acercarse, luego se apoderaban de mí y me llevaban al seno del cielo».

Un elemento importante de la iniciación de Kopenawa fue aprender a utilizar un polvo similar al tabaco llamado *yãkoana*, un psicotrópico cuyo ingrediente principal se extrae de la corteza del árbol *yãkoana hi*. Por medio de esta colaboración interespecies, entre los humanos y un árbol, es como los chamanes yanomamis adquieren la capacidad de «convertirse en fantasma» y entrar en el mundo de los espíritus *xapiri*. «Solo se puede conocer realmente a los *xapiri* después de beber *yãkoana* durante largo tiempo. Una vez llegados a ese punto, ya no abandonan tus sueños. ¡Así es como uno se convierte de verdad en un ser espiritual por derecho propio!».

Dominando estas técnicas para convertirse en un «ser espiritual», Kopenawa logró penetrar en un reino donde *todos* los seres son espíritus: humanos, animales, árboles, agua, plantas. En este reino no hay diferencias entre seres, estas solo existen en el reino terrenal, e

incluso allí no radican en su ser espiritual, sino en el corpóreo.

Gracias a su conocimiento del mundo espiritual, la perspectiva de Kopenawa sobre el bosque es en todo distinta de la de los actuales amantes de la naturaleza y ecologistas. Es algo que repite en *The Falling Sky*: «Los blancos encuentran hermosa la selva sin saber por qué. Por el contrario, nosotros sabemos que lo que llaman "naturaleza" es la selva, así como todos los *xapiri* que viven en ella [...]. Pero estas son palabras que los blancos no entienden. Piensan que la selva está muerta y vacía, que la "naturaleza" está ahí sin motivo y que es muda».

Para muchos amantes de la naturaleza contemporáneos, la belleza del bosque radica en las maravillas reveladas por los científicos; por eso la «escritura de la naturaleza» a menudo está sembrada de la nomenclatura binomial del sistema linneano. Para Kopenawa, por el contrario, el bosque rebasa con creces la comprensión humana; el nombre dado por los humanos a un árbol apenas comenzaría a agotar su presencia en el mundo, porque el árbol, como el propio bosque, también existe como una imagen, y es eso lo que lo mantiene vivo: «Para nosotros, los *xapiri* son los verdaderos dueños de la "naturaleza", no los seres humanos».

No todos los *xapiri* son hermosos, algunos son peligrosos y amenazadores. Uno corta a los niños con su afilado machete; otro les provoca fiebres y los devora. En la descripción de Kopenawa, es un reino lleno de seres tan hermosos como feos, tan nutritivos como malignos, tan poderosos como peligrosos, igual que lo son los humanos: en ese reino, las amenazas invisibles acechan por todas partes y la vida puede acabar en cualquier momento.

De ninguna manera se asemeja ese reino al universo ordenado y mecanicista que conjura el término «naturaleza»; ese mundo, en su singularidad, es mucho más parecido a la realidad revelada por el año de la peste de 2020.

Para Kopenawa, los *xapiri* no son endémicos de la Amazonia: a menudo se le revelan cuando está lejos de casa. Al describir un viaje a Europa, escribe: «Los blancos de hoy no saben nada de los *xapiri* que habitan su tierra y nunca piensan en ellos. Sin embargo, siempre han existido, desde mucho antes de que los propios blancos fueran

creados. ¡Sus espíritus son verdaderamente numerosos allí!».

Durante este viaje a Europa, Kopenawa a menudo dormía en un «estado fantasmal» después de comer alimentos desconocidos. Un día, el *xapiri* de las abejas se le apareció en sueños y le contó que los bosques en los que vivían estaban siendo tan maltratados que ya no podían elaborar miel y corrían peligro de perecer. «¡Tú, que sabes convertirte en espíritu —le suplicaron—, habla con firmeza a los forasteros para que te escuchen! ¡Los blancos realmente carecen de sabiduría!».

Al día siguiente, Kopenawa reveló su visión en una sesión con público y rogó que escucharan a las abejas. «No veis bailar a sus imágenes ni escucháis sus canciones en sueños. Sin embargo, nosotros, los chamanes, sabemos escuchar a las abejas en su desesperación, y nos piden que os hablemos para que vuestro pueblo deje de devorar el bosque».

En 2017, un estudio alemán confirmó que se había producido una disminución enorme en la población de insectos voladores en Europa: su número había caído un 75 por ciento en un período de veintisiete años.[467] De hecho, hoy las abejas están en peligro de extinción.

Para Kopenawa, el fracaso de la mirada moderna a la hora de «ver de verdad» el bosque es el resultado de su incapacidad para percibir los espíritus que se le revelan. «Los blancos —escribe— no saben nada de las cosas del bosque porque en realidad no pueden verlas. […] No dejan de posar la vista en los dibujos de sus palabras, que circulan entre ellos fijados en pieles de papel. De esta manera, solo se fijan en su propio pensamiento y solo terminan sabiendo lo que ya está en el interior de su mente. Sus pieles de papel no hablan y no piensan. Se limitan a estar ahí, inertes, con sus dibujos negros y sus mentiras».[468]

En opinión de Kopenawa, pues, es la palabra escrita la que es inerte: las marcas sobre el papel no tienen vida y actúan como anteojeras, encerrando a los humanos en el interior de sus propios pensamientos y de las percepciones de su propia especie. Este punto de vista encuentra un eco lejano, e inesperado, en las palabras de la primatóloga Jane Goodall: «Es prácticamente imposible describir la nueva conciencia que se adquiere cuando se abandonan las palabras […]. Las palabras son parte de nuestro ser racional y abandonarlas

por un tiempo es dar rienda suelta a nuestro ser intuitivo».[469]

También hay similitudes llamativas entre los puntos de vista de Kopenawa sobre la alfabetización y los de David Abram, un ecologista y filósofo estadounidense que (quizá no por casualidad) ha estado en contacto durante mucho tiempo con James Lovelock y Lynn Margulis. En su libro *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-Than-Human World* (El hechizo de lo sensual. Percepción y lenguaje en un mundo más que humano),[470] Abram argumenta que la alfabetización, y en especial la lectoescritura, da lugar a una forma diferente de ver y pensar, abstraída del mundo no humano. Esto se debe a que «*las letras del abecedario, al igual que las ideas platónicas, no existen en el mundo de la visión normal*. Las letras, y las palabras escritas que presentan, no están sujetas al flujo de crecimiento y deterioro, a las perturbaciones y cambios cíclicos comunes a otros objetos visibles; parecen flotar, por así decirlo, en una dimensión distinta y extraña en su atemporalidad».

Por interesantes que sean estas observaciones, hay un aspecto en el que, en mi opinión, las ideas de Abram se ven nubladas por una especie de determinismo tecnológico. Presenta la lectoescritura como una tecnología que puede lograr ciertos efectos por sí sola, casi de forma pasiva. Lo que no tiene en cuenta es que la alfabetización se entrelaza en los procesos históricos, en particular en aquellos que pretendían eliminar ciertas formas de conciencia; por ejemplo, la represión violenta de los rituales y sistemas de creencias de pueblos indígenas como los yanomamis.

Esos procesos siguen en curso. A principios de la década de los ochenta, mientras residía en una aldea musulmana del delta del Nilo, en Egipto, enseguida descubrí que las vidas de sus habitantes, y sobre todo de las mujeres, estaban íntimamente entretejidas con seres de muchos tipos, desde animales comunicativos hasta santos sufíes fallecidos largo tiempo atrás y espíritus como los genios. Pero incluso en aquel entonces, los jóvenes islamistas de influencia salafista hacían todo lo posible por acabar con estas relaciones, y prohibían ciertos rituales y prácticas con el pretexto de que eran «supersticiosos» o «idólatras». El fervor de estos islamistas no era distinto del de los protestantes de los siglos XVI y XVII en Europa, que igualmente intentaban erradicar las concepciones de vitalidad que a menudo

identificaban con las mujeres y la brujería.[471] Lo mismo podría decirse de importantes ramas del fundamentalismo hindú contemporáneo, que asimismo han tratado de racionalizar y «reformar» las creencias tradicionales para que encajen en los modos de pensamiento mecanicista dominantes en la actualidad.[472]

En resumen: la conciencia de una Tierra similar a Gaia no se vio debilitada por la alfabetización, sino que fue exterminada de forma sistemática por medio de un cruel derramamiento de sangre del que ni siquiera se salvó Europa, aunque su violencia se dirigió con mayor virulencia contra los pueblos indígenas de las Américas. Aun así, esa conciencia no solo ha sobrevivido entre estos pueblos; muchos de ellos también atribuyen a su percepción de la Tierra el haber logrado sobrevivir a la violencia exterminatoria. Estas percepciones nunca han sido tan importantes como en este momento, en el que el mundo moderno y ordenado mecánicamente se desintegra ante nuestros ojos.

Fue durante otro viaje, esta vez a la ciudad de Nueva York, cuando Kopenawa adquirió nuevos conocimientos sobre las relaciones entre la difícil situación de los yanomamis y la larga historia del colonialismo de colonos en América: «Mientras me encontraba en la ciudad, me decía que los blancos que la habían construido habían maltratado a los primeros habitantes de estas regiones igual que hacían hoy con nosotros en Brasil. […] Era probable que pensaran: “Vamos a acabar con estos indios sucios y perezosos. Vamos a ocupar su lugar en esta tierra. Seremos los verdaderos americanos, porque somos blancos”».[473]

La intuición de Kopenawa se vio confirmada cuando fue a visitar una reserva de la nación onondaga en el norte del estado de Nueva York. Cuando sus anfitriones le hicieron visitar la reserva, vio que los onondagas estaban «rodeados por un minúsculo pedazo de tierra». La visión lo conmocionó, porque hizo que se percatara de algo: «¡Es lo mismo que los blancos quieren hacer con nosotros y con todos los demás habitantes de la selva de Brasil! Es lo que siempre han hecho. Matarán toda la caza, los peces y árboles. Ensuciarán todos los ríos y lagos, y por último se apoderarán de lo que quede de nuestras tierras. ¡No dejarán nada vivo!».

Esos procesos, como Kopenawa ha señalado una y otra vez, establecen un vínculo directo entre la situación actual de los

yanomamis y la historia panamericana del colonialismo. En 2019, por ejemplo, cuando se le pidió a Kopenawa su opinión sobre el presidente de Brasil, Jair Bolsonaro, respondió: «Quiere matar a mi pueblo, quiere deshacerse de nuestra selva, quiere destruir nuestra salud. Muchas de sus ideas proceden de Estados Unidos y el Gobierno brasileño las está utilizando como una copia».[474]

El deseo de copiar a Estados Unidos, sobre todo en lo que se refiere a su expansión hacia el oeste, es clave en el programa de Bolsonaro. En 1998, incluso comentó: «Es una pena que la caballería brasileña no fuera tan eficiente como la estadounidense, que exterminó a los indios».[475]

Esta declaración es fundamentalmente falsa: Brasil es insuperable en la velocidad a la que ha exterminado a los pueblos indígenas. Se estima que cuando los portugueses llegaron por primera vez, en 1500, la región que hoy constituye Brasil tenía una población de once millones de indígenas, divididos en unas dos mil tribus. A mediados del siglo XX su número había disminuido hasta unos setenta mil y las tribus desaparecían a un ritmo de una por año.[476]

No obstante, en lo que Bolsonaro tiene razón es en que hasta ahora gran parte de Brasil ha escapado al destino del interior de Norteamérica: todavía no se ha terraformado hasta constituir una Nueva Europa como, por ejemplo, el Medio Oeste de Estados Unidos. Pero eso es justo lo que su Gobierno pretende cambiar: su objetivo es culminar el proyecto de terraformación colonial sustituyendo vastas franjas de la selva tropical por ranchos de ganado, minas y monocultivos de soja y caña de azúcar. Lo único que se interpone en su camino es el conjunto de medidas de protección implantadas por Gobiernos anteriores de tendencia izquierdista.

Esa estructura regulatoria se vio socavada de inmediato tras la elección de Bolsonaro, cuando recortó el financiamiento de la Fundación Nacional Indígena (FUNAI) y tomó medidas para desmantelar la normativa sobre las corporaciones mineras y energéticas.[477] Envalentonados por sus acciones, los colonos comenzaron a ocupar grandes extensiones de selva después de despejarlas mediante «incendios forestales» intencionados.[478] Como resultado, la tasa de deforestación de Brasil se disparó. En 2019, el Instituto Nacional de Investigación Espacial del país reportó un

aumento interanual del 84 por ciento en los incendios forestales en la Amazonia. La respuesta de Bolsonaro a esta noticia fue despedir a su director.[479]

Aunque estas tendencias no auguren nada bueno, hay que reconocer que, tanto en el Brasil de Bolsonaro como en Estados Unidos con Trump, los intentos de eliminar las salvaguardas ambientales no triunfaron del todo. En Brasil, el sistema judicial presentó una fuerte oposición al presidente, y en Estados Unidos numerosos bancos e inversores se retiraron de los proyectos extractivos debido a la presión de activistas y organizaciones como 350.org, que ha encabezado un movimiento de desinversión de combustibles fósiles que está creciendo a gran velocidad. En resumen, una de las lecciones más esperanzadoras de este período es que el activismo y la presión pública pueden ser extremadamente eficaces a la hora de oponer resistencia a la desregulación ambiental.

La situación actual de la Amazonia podría considerarse un ejemplo de las crisis cada vez más profundas de una nueva era, el Antropoceno.[480] Sin embargo, nada de esto es nuevo, salvo las fechas: lo que está sucediendo es, en realidad, una réplica de patrones centenarios en la historia de la colonización de colonos de las Américas.

La pandemia de COVID, por ejemplo, ha funcionado en Brasil como un extraño desquite de episodios previos de asentamiento en el continente. A mediados de junio de 2020, la tasa de mortalidad de las personas infectadas por COVID entre la población general de Brasil era del 5,7 por ciento, pero entre los indígenas alcanzaba el 9,7. El 11 de julio, un juez federal describió el impacto de la pandemia en las comunidades indígenas y negras como un genocidio, lo que sugiere que podría tener consecuencias legales para Bolsonaro y su Gobierno.[481] Pero también fue un desastre por inacción. Desde el comienzo de la pandemia, Bolsonaro asumió la postura de que la COVID-19 no era más que una fiebre leve e hizo poco por contener su propagación, lo que a todos los efectos provocó que funcionase como un «genocidio por defecto».[482] Sin embargo, su Gobierno no dejó de aprovechar la pandemia como una oportunidad para hacer avanzar su agenda a largo plazo de apertura de la Amazonia. En febrero de 2020, nada menos que el ministro de Medioambiente de Brasil afirmó en una

intervención grabada que el Gobierno debería «aprovechar que la atención de la prensa está en la pandemia para aprobar reformas infralegales de desregulación en el ámbito del medioambiente».[483] Una vez más, la tasa de deforestación en la Amazonia se disparó y un área del tamaño de los Países Bajos perdió su cubierta arbórea.[484]

En resumen, la cuenca amazónica, último reducto ecológico de la América precolombina, está viviendo una versión tardía de la historia de colonización de colonos que comenzó en los siglos XVI y XVII.

Los científicos llevan años advirtiendo de que la selva amazónica se acerca a un punto de inflexión catastrófico. El bosque tropical mantiene su propio clima; su vegetación genera entre el 20 y el 30 por ciento de las precipitaciones de las que depende el ecosistema.[485] Más allá de cierto punto, la pérdida de vegetación desencadenará una serie de bucles de realimentación que destruirán la capacidad de la cuenca amazónica para regenerarse y conservarse: se convertirá en sabanas y zonas de matorral degradadas. «En cuanto haya más áreas secas —afirma Thomas Lovejoy, ecólogo que lleva décadas estudiando la Amazonia—, se producirán más incendios y las consecuencias comenzarán a acumularse».[486]

Las consecuencias de tal transición, de bosque tropical a zona de matorral degradado, serían catastróficas para todo el planeta, porque la Amazonia, que durante mucho tiempo ha sido uno de los sumideros de carbono más importantes del mundo, se convertiría en una fuente enorme de emisiones de carbono.[487] Y no es una posibilidad remota. «Como científicos, llevamos muchas décadas estudiando la Amazonia y todos sus maravillosos activos —escriben Thomas Lovejoy y Carlos Nobre, el climatólogo más eminente de Brasil—. Hoy nos encontramos justo en un momento trascendental: el punto de inflexión está aquí, es ahora. Los pueblos y los líderes de los países amazónicos poseen la capacidad, la ciencia y las herramientas para evitar un desastre ambiental a escala continental, o más bien mundial».[488]

En Brasil hoy podemos ver, con absoluta claridad, cómo la terraformación colonial se halla en lo más profundo de la crisis planetaria.

Me hallaba escribiendo estos párrafos, a mediados de agosto de 2020, cuando, en Calcuta, mi madre empeoró y dejó de comer. Le hicieron

pruebas y se confirmó que no padecía COVID-19 ni ninguna otra dolencia más allá de los problemas respiratorios que la aquejaban desde hacía unos años. Era solo que su voluntad de vivir, que llevaba un tiempo sin ser demasiado fuerte, ahora parecía esfumarse por completo.

Desde el comienzo de la pandemia me había angustiado la posibilidad de no poder viajar a Calcuta en caso de un empeoramiento repentino de la salud de mi madre. Y de pronto ahí estaba la pesadillesca perspectiva que persigue a cada migrante y exiliado, mirándome a la cara.

El 23 de agosto permanecí al teléfono con mi hermana hasta casi el momento en que perdimos a nuestra madre: eran las 8.53 de la mañana en Brooklyn.

Una vez más, el pensamiento que más me asaltaba era que, con tanta gente muriendo en los hospitales, fuera del alcance de sus seres queridos, mi madre había tenido la suerte de estar en casa, en su propia cama, atendida con amor por su hija y su nieta, y arropada por una familia que había hecho todo lo posible por asegurar su confort.

Durante el resto de aquel interminable día, mi mente volvía una y otra vez a algo sucedido un año y medio antes, en diciembre de 2018, cuando la habían hospitalizado por última vez debido a complicaciones causadas por sus problemas respiratorios. En aquel momento, Debbie y yo estábamos en Calcuta, y una tarde, sentados al pie de su cama, de repente tomó nuestras manos y las apretó como si se despidiera de nosotros. Luego entró bruscamente en una suerte de trance, agitando la cabeza de un lado al otro, con los ojos en blanco y murmurando para sí. Al escucharla, me percaté de que describía una visión al tiempo que se desarrollaba ante sus ojos; estaba viendo una escena iluminada con figuras que se le acercaban como para darle la bienvenida en su seno. Había algo que la envolvía, dijo, una criatura que la acogía en un abrazo protector para que nada le hiciera daño: una serpiente. Escuchar algo así fue asombroso, porque toda la vida había tenido pavor a estos reptiles. Pero, por extraño que pareciera, en aquel momento no mostraba temor alguno, sino que seguía diciendo: «*Kono bhoy nei*: no hay nada que temer; no me asusta, no tengo miedo».

Entonces llegaron corriendo los médicos y enfermeras, y una

inyección de potasio la sacó del trance. Pero en cuanto regresó a la superficie, comenzó a decir, desconsolada: «¿Por qué no me habéis dejado ir? ¿Por qué os habéis aferrado a mí? ¿Por qué me habéis obligado a seguir aquí?».

Estaba claro que aquello que había visto al otro lado no le había inspirado temor, sino anhelo.

Sentí entonces, igual que siento ahora, una extraña envidia de que se le concediera tal visión. Pero también tuve una sensación de tranquilidad al pensar que ella, que siempre había sido un poco chamánica, se aseguraría de que, cuando me llegue la hora, a mí también se me concederá una visión así.

---

[463] Este relato de los primeros años de la vida de Kopenawa se basa en lo narrado en Davi Kopenawa y Bruce Albert, *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2013, trad. al inglés de Nicholas Elliott y Alison Dundy, pp. 2-4.

[464] *Ibid.*, p. 152.

[465] *Cf.* Jean-Pierre Leroy, «Markets or the Commons? The Role of Indigenous Peoples, Traditional Communities and Sectors of the Peasantry in the Environmental Crisis», en Liz-Rejane Issberner y Philippe Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene: Conflicts between Predatory Development and Environmental Politics*, Nueva York: Routledge, 2017, p. 105.

[466] *Cf.* José Augusto Padua, «Brazil in the History of the Anthropocene», en Liz-Rejane Issberner y Philippe Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene: Conflicts between Predatory Development and Environmental Politics*, Nueva York: Routledge, 2017, p. 37; y Pablo Correa, «Brazil Drives Increase in Worldwide Forest Loss», *SciDevNet*, 12 de junio de 2020, https://www.scidev.net/global/news/brazil-drives-increase-inworldwide-forest-loss/.

[467] Casper Hallmann *et al.*, «More than 75 Percent Decline over 27 Years in Total Flying Insect Biomass in Protected Areas», *PLOS One*, 18 de octubre de 2017, https://doi.org/10.1371/journal.pone.0185809.

[468] Kopenawa y Albert, *The Falling Sky*, pp. 370-371.

[469] Citada en Bron Taylor, *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press, 2010, p. 25.

[470] David Abram, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*, Nueva York: Vintage, 1997. Las siguientes citas proceden de la edición electrónica, locs. 2026, 1921, 1941 y 2107.

[471] Jesse Goldstein, «Terra Economica: Waste and the Production of Enclosed Nature», *Antipode* 45, n.º 2, 2013, p. 3. Véase también Silvia Federici, «The Great Witch Hunt», *Maine Scholar* 1, 1988, p. 31.

[472] Para un tratamiento detallado de la cuestión, véase Bithika Mukerji, *Neo-Vedanta and Modernity*, Benarés: Ashutosh Prakashan Sansthan, 1983.

[473] Kopenawa y Albert, *The Falling Sky*, p. 352.

[474] «Democracy Now», 4 de diciembre de 2019, https://www.youtube.com/watch?v=u0qkzNPzYag.

[475] Fiona Watson, «Bolsonaro's Election Is Catastrophic News for Brazil's Indigenous Tribes», *The Guardian*, 31 de octubre de 2018.

[476] Survival International, «Los indígenas de Brasil», https://www.survival.es/indigenas/brasil.

[477] *Cf.* Philippe Léna y Liz-Rejane Issberner, «Anthropocene in Brazil: An Inquiry into Development Obsession and Policy Limits», en Issberner y Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene*, p. 8.

[478] Ernesto Londoño y Letícia Casado, «As Bolsonaro Keeps Amazon Vows, Brazil's Indigenous Fear 'Ethnocide'», *New York Times*, 19 de abril de 2020.

[479] Shanna Hanbury, «"The Tipping Point Is Here, It Is Now", Top Amazon Scientists Warn», *Mongabay*, 20 de diciembre de 2019, https://news.mongabay.com/2019/12/the-tipping-point-is-here-it-is-now-top-amazon-scientists-warn/.

[480] *Cf.* Issberner y Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene*.

[481] Eliane Brum, «"Hay indicios significativos para que autoridades brasileñas, incluido Bolsonaro, sean investigadas por genocidio"», *El País*, 25 de julio de 2020, https://elpais.com/internacional/2020-07-25/hay-indicios-significativos-para-que-autoridades-brasilenas-incluido-bolsonaro-sean-investigadas-por-genocidio.html.

[482] Es probable que la expresión «genocidio por defecto» se deba a un galardonado epidemiólogo de Yale, Gregg Gonsalves, que la tuiteó el 6 de mayo de 2020: «Esto se acerca terriblemente al genocidio por defecto. ¿Qué otra cosa se podría llamar a la muerte en masa debida a políticas públicas?». *Cf.* Lee Moran, «Epidemiologist Slams U. S. Coronavirus Response: "Close to Genocide by Default"», *Huffpost*, 6 de mayo de 2020, https://www.huffpost.com/entry/epidemiologist-coronavirus-genocideby-default_n_5eb2a5ebc5b63e6bd96f5d81.

[483] Open Democracy, «Se acelera la pandemia, y se acelera la deforestación del Amazonas», 1 de junio de 2020, https://www.opendemocracy.net/es/democraciaabierta-es/se-acelera-la-pandemia-y-se-acelera-la-deforestacion-del-amazonas/.

[484] *Ibid.*

[485] Open Democracy, «La supervivencia de la Amazonía está en juego», 24 de julio de 2020, https://www.opendemocracy.net/es/survival-amazon-stake-es/.

[486] Hanbury, «"The Tipping Point Is Here, It Is Now"».

[487] *Ibid.*

[488] Thomas E. Lovejoy y Carlos Nobre, «Amazon Tipping Point: Last Chance for Action», *Science Advances* 5, n.º 12, 20 de diciembre de 2019.

17
Utopías

En el siglo XVII, mientras territorios conquistados, como las Banda, eran vaciados de sus habitantes por medios violentos, entre los intelectuales de Europa se estaba poniendo de moda imaginar sociedades perfectas, o utopías. Esta forma temprana de ciencia ficción fue otro género afín al colonialismo, ya que imaginaba mundos alternativos construidos en espacios supuestamente «vacíos». En *La Nueva Atlántida*, de Francis Bacon, publicada tan solo cinco años después de la masacre de las Banda, ese mundo alternativo era un reino insular de «generosidad e ilustración», centrado en una institución de aprendizaje que podría interpretarse como una encarnación temprana de la moderna universidad de investigación.

La ironía de estas recreaciones utópicas es que se remontan a una época en la que los europeos estaban comprometidos de manera activa en la construcción de nuevas sociedades en lugares donde las poblaciones nativas habían sido eliminadas *de facto*. Jan Coen, por ejemplo (a diferencia de su contemporáneo Francis Bacon), sí tuvo la oportunidad de crear una nueva civilización en las islas que había vaciado con la masacre de 1621. Pero Coen y sus subordinados eran hombres prácticos más que filósofos y no tenían ningún interés en crear una Utopía en las Banda; de hecho, el sistema que implantaron

fue, para la gran mayoría de sus habitantes, una distopía nefasta, sobre todo en los primeros años.

Este sistema no surgió por casualidad; de hecho, tal y como ha señalado el historiador Vincent C. Loth, es evidente que quienes lo desarrollaron sabían «exactamente lo que hacían». Lo que crearon fue una estructura según el ejemplo del «capitalismo racial», es decir, una forma temprana de agricultura industrial dentro de una sociedad estratificada por razas, en la que un pequeño número de hacendados eurodescendientes gobernaba sobre una población mayoritaria de trabajadores esclavizados.[489], [490]

Así pues, lo que tuvo lugar en las Banda durante las décadas posteriores a la masacre de 1621 fue una versión acelerada de una historia que se desarrollaría a un ritmo menor en muchas otras partes del mundo. Las jerarquías globales que entonces se establecieron se han mantenido hasta bien entrada la era actual y en muchos sentidos han formado parte intrínseca de la modernidad. Puede que Coen y sus colegas no fueran filósofos, pero sí visionarios y está claro que entendían el proyecto occidental mucho mejor que los celebrados pensadores de su época.

El primer paso para crear un nuevo orden social en las Banda fue la repoblación de las islas. Esto se hizo de arriba abajo, comenzando con la cesión de sesenta y ocho plantaciones de nuez moscada recién creadas a *perkeniers* (hacendados) descendientes de holandeses.[491] Luego vino la mano de obra, para lo cual se trajeron trabajadores en régimen de servidumbre, convictos, migrantes y personas esclavizadas de numerosos lugares lejanos: «Guyarat, Malabar, Coromandel, la península malaya, Java, Borneo, la costa de China, Buton, distintas partes de las islas Molucas, Kai y Aru».[492] Cierto número de los trabajadores esclavizados eran cristianos conversos, muchos de origen sudasiático, y una proporción significativa, hasta el 13 por ciento, estaba formada por bandaneses esclavizados recientemente: en un terrorífico caso de transferencia forzada de tecnologías, quinientos treinta cautivos fueron llevados de vuelta a las islas, pero no como propietarios originales de la tierra, sino esclavizados, a fin de enseñar el arte del cultivo de la nuez moscada a los mismos colonos que los habían sustituido.[493]

Durante las primeras décadas de la conquista, eran tantas las

personas esclavizadas que murieron por «malos tratos, condiciones adversas, enfermedades (en especial el beriberi) y puro suplicio» que la VOC tenía dificultades para proveer de trabajadores a los hacendados de la nuez moscada.[494] Pero la compañía perseveró durante siglos, asegurando «un flujo continuo de esclavos» —de 5.000 a 7.700 al año— para sus plantaciones de nuez moscada.[495] Durante este período, la mayoría de la población de las Banda, entre dos tercios y tres cuartas partes, eran personas esclavizadas.[496]

¿Qué tipo de cultura podía surgir de estas condiciones distópicas, en las que una mezcla de personas de lugares distantes era enviada para sustituir a los nativos eliminados?

Podríamos pensar que una población tan desarraigada y heterogénea como esta terminaría sintiéndose ajena por completo a aquella tierra. Y también podríamos pensar que, de surgir alguna apariencia de orden entre esta población tan dispar, sería el resultado de algún tipo de contrato social, según lo previsto por los filósofos occidentales.

Pero no es eso lo que sucedió. Con el tiempo, en las Banda afloró una cultura dinámica y profundamente arraigada, y no se debió ni a abstracciones contractuales ni a la invención de mito alguno de vinculación primordial con la tierra. Antes bien, fue la vitalidad del paisaje mismo la que ayudó a forjar una sensación de arraigo entre sus habitantes.

Phillip Winn, antropólogo que ha escrito largo y tendido sobre las islas de Banda, llevó a cabo su trabajo de campo en Lontor en la década de los noventa. Según cuenta, los isleños rechazaron por completo cualquier sugerencia de conexiones ancestrales con la tierra: no solo aceptaban que todos tenían sus raíces en otros lugares, sino que insistían en que formaban un grupo híbrido, u *orang campur*, «gente mezclada». Muy rara vez alguien afirmaba que tenía ascendencia indígena bandanesa.[497]

Sin embargo, para esta nueva población, musulmanes y cristianos por igual, las islas eran «territorio sagrado» (*tanah berkat*), anclado por los espíritus de «figuras fundadoras», o *datu-datu*, que se creía que habían surgido de la tierra.[498] Dado que estos seres invisibles estaban vinculados a lugares particulares, su presencia no podía extinguirse. Incluso después de aniquilar a casi toda la población originaria de las

islas, continuaron viviendo y animando la tierra como «formas espirituales emplazadas, que mantienen una presencia vigilante y ejercen una poderosa influencia sobre su territorio originario».[499]

Estos espíritus del lugar se convirtieron una vez más en parte integral de la cultura bandanesa, asociados a leyendas y rituales. Los bandaneses cristianos participaban de dichos rituales al lado de sus vecinos musulmanes, de modo que, a todos los efectos, «la identificación con el lugar se elevaba más allá de la afiliación religiosa».[500] Los lugares asociados con los *datu-datu* estaban repartidos por todas las islas y la gente era consciente de su presencia siempre que se movía por el paisaje.[501] «Hay una anciana especialista en rituales —escribe Winn— que siente literalmente la presencia de estos seres cuando visita tales lugares. Nota escalofríos, se le pone la piel de gallina, el vello se le eriza. La mujer lo describe como algo placentero más que terrorífico, lo que da cuenta de su relación con los *datu-datu* y del interés de estos en ella. Más de una vez, al regresar de un lugar así, se volvía hacia mí, enseñándome el brazo con la piel de gallina, y exclamaba que el personaje espiritual asociado con tal lugar nos estaba siguiendo a casa».[502]

El hecho de que el paisaje de las Banda y sus espíritus permanecieran vivos para los habitantes de las islas hasta la época contemporánea es señal de que dicho paisaje era capaz de producir sus propios significados y narrar sus propias historias. Algo en todo distinto de una situación en la que los humanos crean un constructo cultural de un lugar, dotándolo de mitos y significados de su propia invención. Las circunstancias de este último tipo jamás se han resumido con tanta precisión como hizo Richard Eburne, un colono inglés del siglo XVII en América: «Es la gente —escribió— la que hace que una tierra sea inglesa, y no la tierra la que hace a la gente».[503] El monumento de las Cuatro Esquinas, que marca una intersección imaginada por los humanos, encarna este dicho: aquí el terreno es un espacio euclidiano vacío al que un grupo de ocupantes ha dotado de un significado particular. Ese significado no cambiaría si el monumento se encontrara en una cima nevada o en un valle verde en lugar de una llanura polvorienta.

Para los bandaneses, en cambio, igual que para los dinés, era el paisaje, con su vitalidad, el que creaba significados y con ello los

vinculaba con sus espíritus autóctonos. Esta es una forma de emplazamiento en la que el paisaje y sus fuerzas ocultas son participantes activos y vitales: en ningún caso se hallan subordinados a los humanos.[504] Es como si las islas hubieran dado la vuelta a las palabras de Eburne gritando: «Es la tierra la que hace bandanesas a las personas, no las personas las que hacen a la tierra bandanesa».

Que un grupo hasta tal punto diverso como los nuevos bandaneses pueda interactuar con su entorno de forma semejante contradice la idea de que las conexiones poderosas con un lugar o las creencias en la vitalidad de un paisaje se basan necesariamente en la homogeneidad racial, como llevan afirmando desde el siglo XIX los nacionalistas de «sangre y tierra». Para quienes experimentan el planeta como Gaia, una entidad viviente y vital, un paisaje no cobra vida solo porque sus habitantes compartan un origen común. Es más bien la vitalidad del lugar mismo la que crea puntos en común entre las personas que lo habitan, sin importar su origen.

Este bien podría haber sido el proceso primordial por el cual los humanos han sido indigenizados y asimilados por los paisajes a lo largo y ancho del planeta: porque, después de todo, a excepción de una pequeña parte de África, en ningún lugar de la Tierra se puede decir que nadie sea nativo de verdad, en el sentido de proceder originariamente de allí.

Las conexiones creadas por la tierra eran lo bastante potentes como para mantener unidos a los bandaneses hasta bien entrada la década de los noventa. Pero con el cambio de milenio, cuando los rumores surgidos de los conflictos entre bandas en la lejana Yakarta se extendieron por las Molucas a través de las redes de telefonía móvil y pusieron a los musulmanes en contra de los cristianos, las islas de Banda no pudieron escapar de la consecuente violencia. Al principio de los disturbios, algunos cristianos amboneses huyeron a las Banda, creyendo que allí estarían más seguros. Pero la violencia los siguió: en Banda Naira, donde vivían la mayoría de los cristianos de las islas, se incendiaron iglesias y hogares. Cuando la historiadora del arte Julie Hochstrasser visitó las Banda en 2006, la antigua iglesia holandesa era una ruina carbonizada. «Lo único que permanecía en pie dentro de la cáscara ennegrecida de la estructura —escribe— eran las enormes

losas de granito que todavía cubrían el suelo […]. Sin embargo, lo que más recuerdo es a los niños: refugiados cristianos amboneses que habían buscado cobijo en el cementerio, ya que era probable que sus propias casas también fueran pasto de las llamas durante el tumulto. La colada colgaba tendida de las paredes ennegrecidas; las madres se retiraron silenciosamente al verme llegar, pero los niños se arracimaron lentamente a mi alrededor, curiosos como en cualquier otro lugar, mientras yo inspeccionaba las lápidas dispuestas en el suelo de la iglesia».[505]

El resultado directo de la violencia en las Banda, escribe Phillip Winn, «fue la salida de la isla de casi toda la minoría cristiana». La mayoría se reinstaló en asentamientos construidos por el Gobierno en Ambon.[506] En el momento de mi visita en 2016, la antigua iglesia holandesa de Banda Naira había sido restaurada con todo el cuidado, pero los restos carbonizados de otras estructuras aún daban testimonio de la violencia que había acabado con la presencia cristiana en las Banda. Era como si la maldición de la nuez moscada hubiera vuelto a asolar las islas con una nueva encarnación de la lógica de la eliminación.

Que unos lazos centenarios pudieran desintegrarse de forma tan repentina y en un lugar tan tranquilo e inaccesible como las islas de Banda da cuenta de la profundidad y complejidad de la crisis que sufre el planeta. Es una crisis omnipresente e invasiva en la que se entremezclan la geopolítica, el capitalismo, el cambio climático y las divisiones raciales, étnicas y religiosas, amplificándose y acelerándose mutuamente. En estas agitaciones, los restos de la historia humana interactúan con entidades y agencias no humanas de formas que nadie habría creído posibles hasta pocos años atrás.

No debería sorprendernos que los algoritmos y las tecnologías de comunicación sean un factor importante de estos enfrentamientos.[507] Mientras escribo esto, el 12 de septiembre de 2020, los medios de comunicación informan de que Portland (Oregón), donde los meses de protestas del movimiento Black Lives Matter han conducido a una violencia letal entre activistas de izquierda y extrema derecha, se está viendo asediada por oleadas de incendios forestales «escalofriantes» sin precedentes. Sin embargo, en mitad de la conflagración, algunas de las personas amenazadas de forma más directa por los incendios se

negaron a ser evacuadas por los rumores difundidos en internet sobre saqueadores antifascistas que vagaban por las calles. Tanto los incendios como los rumores y los enfrentamientos son, a su manera, restos de la historia humana que interactúan en una creciente espiral de catástrofes.

Las tensiones e incertidumbres de nuestra era son tan candentes que resulta imperativo preguntarse: ¿es posible o deseable una «política de la vitalidad» en esta etapa tan avanzada de la crisis planetaria? Al fin y al cabo, la idea misma de la vitalidad no humana podría ser considerada peligrosa por quienes creen que los humanos son los únicos seres dotados de alma, mente, lenguaje y agencia. Y si adoptamos este axioma como una característica definitoria de la racionalidad misma, se infiere que pensar lo contrario es ser irracional, supersticioso o «místico». Quienes apoyan tal definición de racionalidad podrían tolerar la superstición o el misticismo en asuntos privados, pero se opondrían enérgicamente a su presencia en la esfera pública, sobre todo en la política, que es, según el pensamiento pos-Ilustración, el paradigma de un ámbito que ha de guiarse por la razón y nada más que por la razón. Desde esta perspectiva, las ideas de alguien como Davi Kopenawa —y la idea misma de lo que yo he descrito como una política «chamánica» o «vitalista»— parecería en el mejor de los casos un contrasentido y, en el peor, una noción capaz de desatar los peores, más destructivos y más bárbaros instintos de la humanidad.

Este razonamiento exige una cuidadosa consideración, ya que hoy existe un considerable corpus de investigación histórica que demostraría su sólida base, sobre todo en relación con ciertas ramas del pensamiento ecológico de derechas. Uno de los trabajos más conocidos sobre el tema es el excelente estudio de 1995 *Ecofascismo. Lecciones sobre la experiencia alemana*, de Janet Biehl y Peter Staudenmaier.[508] Este libro es de especial importancia porque fue escrito como respuesta al auge del neofascismo en la Alemania posterior a la unificación.

En Alemania, las creencias exclusivistas sobre el medioambiente se basan en la idea de que existe una conexión mística entre las personas de sangre germánica y el suelo de las tierras que habitan.

Biehl y Staudenmaier siguen esta mística de «sangre y tierra» hasta remontarse al escritor alemán del siglo XIX Ernst Moritz Arndt, de quien se cree que fue «el primer ejemplo de pensamiento "ecologista" en un sentido moderno». Sin embargo, continúan explicando, el ecologismo de Arndt «estaba inextricablemente unido a un virulento nacionalismo xenófobo. Sus elocuentes y clarividentes llamamientos a la sensibilidad ecológica siempre fueron formulados en términos de bienestar del suelo *alemán* y del pueblo *alemán*; sus repetidas y lunáticas polémicas contra el mestizaje, las demandas de pureza racial teutónica, sus epítetos contra los franceses, los eslavos y los judíos marcaron todos y cada uno de los aspectos de su pensamiento». La mortífera conexión entre amor a la tierra y nacionalismo racista militante ya estaba firmemente establecida a comienzos del siglo XIX.

Las ideas de Arndt fueron desarrolladas por sus discípulos y con el tiempo crecieron hasta dar lugar al movimiento *völkisch*, que predicaba «el regreso a la tierra y a la simplicidad, y la búsqueda de la totalidad en una vida en armonía con la pureza de la naturaleza». Fue en este contexto en el que el zoólogo alemán Ernst Haeckel acuñó en 1867 el término «ecología». Haeckel fue también el «principal popularizador de Darwin y la teoría de la evolución en el mundo germanoparlante», lo que significaba que desde el momento mismo de su nacimiento, existió una conexión entre el pensamiento ecológico y el darwinismo social: «Haeckel creía en la superioridad racial nórdica, se oponía enérgicamente a la mezcla racial y apoyaba con entusiasmo la eugenesia racial. […] Así, desde sus mismos comienzos, la ecología estuvo vinculada a un marco político intensamente reaccionario». La característica definitoria de este complejo ideológico es «la aplicación directa y cruda de categorías biológicas sobre el ámbito social».

Muchas de estas ideas fueron absorbidas por los Wandervögel («espíritus libres andantes»), un movimiento juvenil alemán inspirado en «un batiburrillo de elementos contraculturales que mezclaban neorromanticismo, filosofías orientales, misticismo naturalista, hostilidad a la razón y un fuerte impulso comunal, en una búsqueda —confusa pero no por ello menos ardiente— de relaciones sociales auténticas y no alienadas». En la década de los treinta, millares de Wandervögel fueron absorbidos por los nazis, una tendencia que Biehl y Staudenmaier atribuyen a que el énfasis principal del movimiento

estaba en la «mejora del individuo» más que en la política.

Una de las razones por las que el nacionalsocialismo atrajo a tantos jóvenes amantes de la naturaleza alemanes fue que ciertas ramas del pensamiento ecológico también se entrelazaban con el nazismo e incluso encontraron eco en los propios escritos y hábitos personales de Hitler: «Hitler y Himmler eran ambos vegetarianos estrictos y amantes de los animales, atraídos por el misticismo natural y la medicina homeopática, y se oponían duramente a la vivisección y a la crueldad con los animales. […] Hitler, a veces, podía sonar como un auténtico utopista verde, debatiendo fundamentadamente acerca de las diferentes modalidades de energías renovables —incluyendo energía hidráulica medioambientalmente adecuada y la producción de gas a partir de residuos— como alternativas al carbón, y declaraba que el "agua, el viento y las olas" eran las fuentes energéticas del futuro».

Que las ideas ecofascistas arraigaran en la cultura alemana en un momento en que el país era líder mundial en numerosas ciencias, incluida la silvicultura, aseguró que su influencia se extendiera mucho más allá de Europa. En el siglo XIX, un gran número de altos funcionarios forestales del Imperio británico eran alemanes o de formación alemana, motivo por el que las políticas forestales coloniales acabaron imbuidas de prejuicios duraderos contra los pueblos indígenas y habitantes de los bosques. Estos sesgos continúan influyendo en las prácticas administrativas en África y Asia hasta el día de hoy.

El pensamiento ambiental alemán también encontró suelo fértil en Norteamérica: algunos de los padres fundadores del conservacionismo estadounidense, como John Muir y Henry Fairfield Osborn, tenían puntos de vista propios del supremacismo blanco y escribieron con menosprecio sobre los nativos americanos y los afroamericanos.[509] Madison Grant, uno de los fundadores del zoológico del Bronx y defensor del Parque Nacional de los Glaciares, también fue autor de *The Passing of the Great Race; or, The Racial Basis of European History* (El paso de la raza superior, o la base racial de la historia europea), publicado en 1916, que ha sido descrito como «el tratado eugenista más influyente jamás escrito».[510] Esta historia ha dado forma al espíritu de algunos de los grupos conservacionistas más antiguos de

Estados Unidos, dotándolos de un residuo de racismo institucionalizado con el que solo recientemente han comenzado a lidiar. Este es otro ámbito en el que Black Lives Matter ha marcado una diferencia significativa: fue en el apogeo de las protestas, en julio de 2020, cuando el Sierra Club abordó públicamente la cuestión del racismo institucional dentro de su propia organización. «Mientras los defensores de la vida negra derriban monumentos confederados por todo el país —escribió el director ejecutivo del club—, también nosotros debemos aprovechar este momento para reexaminar nuestro pasado y nuestro papel sustancial a la hora de perpetuar la supremacía blanca».[511]

Pero tal vez los efectos nocivos de esta historia jamás se puedan neutralizar de verdad, ya que el ecologismo estadounidense ha tenido una poderosa influencia mucho más allá de las fronteras del país y ha dejado una venenosa herencia de prejuicios elitistas y antindígenas en organizaciones conservacionistas por todo el mundo.[512] No es de extrañar, pues, que los pobres y desfavorecidos a menudo miren con profunda desconfianza y resentimiento a los ecologistas occidentales. En ocasiones, esas actitudes incluso han desencadenado un conflicto abierto, como ocurrió en las islas Galápagos en 1993 y 1994, cuando pescadores locales quemaron una efigie de un funcionario de la Darwin Foundation y más tarde atacaron a una colonia de tortugas, de las cuales mataron a treinta y una e hirieron a otra.[513]

El mismo día en que escribí el párrafo anterior, el 8 de octubre de 2020, salió la noticia de que un empleado del Fondo Mundial para la Naturaleza era el funcionario responsable del Parque Nacional Salonga, en la República Democrática del Congo, donde se habían documentado numerosos asesinatos, violaciones y torturas (incluida la violación en grupo de cuatro mujeres en 2015 por parte de guardabosques). Al hilo de la cuestión, el director de Survival International, un grupo de defensa de los derechos de los pueblos indígenas, declaró: «El WWF y otras grandes ONG conservacionistas llevan décadas siendo muy conscientes de su responsabilidad en graves violaciones de los derechos humanos. Hace más de treinta años que Survival los señaló por primera vez. Durante el último medio siglo me he enfrentado personalmente a decenas de corporaciones y gobiernos por abusar de los derechos de los pueblos tribales. Ninguno

ha sido tan hipócrita como estas grandes organizaciones conservacionistas. En última instancia, estas violaciones también hacen daño a nuestro mundo. Destruyen a los mejores defensores del planeta».[514]

Con la intensificación de la crisis planetaria, el conservacionismo exclusivista ya ha comenzado a dar un giro aún más siniestro, pues grupos de extrema derecha en Norteamérica, Europa y las antípodas aprovechan las ideas ecofascistas para atacar a inmigrantes y personas de color.[515] El supremacista blanco que atacó la mezquita de Al Noor en Christchurch (Nueva Zelanda) el 15 de marzo de 2019 y mató a cincuenta personas e hirió a cuarenta y nueve se identificaba de forma explícita como «ecofascista etnonacionalista».[516] Al escribir sobre esta masacre, Naomi Klein señala: «Mi temor es que, a menos que algo cambie significativamente en cómo nuestras sociedades se enfrentan a la crisis ecológica, vamos a ver este tipo de ecofascismo de poder blanco emerger con mucha mayor frecuencia, como una racionalización feroz para negarnos a cumplir con nuestras responsabilidades climáticas colectivas».[517]

Por estos motivos y más, las advertencias de Biehl y Staudenmaier sobre la mística de sangre y suelo merecen la más cuidadosa atención. Pero reconocerlo no lleva necesariamente a una conclusión clara sobre la relación entre «misticismo» y pensamiento ecofascista. En primer lugar está el hecho evidente de que las figuras clave nombradas por Biehl y Staudenmaier no eran «místicos» en ningún sentido reconocible; muchos de ellos eran, de hecho, científicos de uno u otro tipo. Haeckel, por ejemplo, era zoólogo, y sus estudiantes y acólitos poseían formación científica, muchos de ellos en la disciplina que él había fundado, la «ecología científica». Uno de los más influyentes, Willibald Hentschel, poseía un doctorado en Biología, y llegó a amasar una inmensa fortuna tras inventar un tinte índigo. De hecho, muchas de las ideas más importantes del ecofascismo se habían tomado de la ciencia, como reconocen los propios Biehl y Staudenmaier cuando identifican «la aplicación directa y cruda de categorías biológicas en el ámbito social» como la característica central de este complejo ideológico. Así pues, si la irracionalidad mística es la culpable del ecofascismo, cuesta entender cómo el pensamiento científico

«racional» podría verse exonerado, dado que parece haber desempeñado un papel aún mayor en este complejo de ideas. Tampoco se puede afirmar que las ideas centrales del ecofascismo fueran «pseudocientíficas»: «Quienes dotaron de credibilidad y respetabilidad al racismo científico eran a menudo científicos de primer nivel que pugnaban por entender lo que les parecían problemas profundamente desconcertantes de la biología y la sociedad humana. Desdeñar su trabajo por ser meramente "pseudocientífico" significaría perder la oportunidad de explorar algo importante sobre la naturaleza de la propia investigación científica».[518]

Una vez sometido a examen, parecería que en última instancia el pensamiento ecofascista occidental no deriva (o no solo) del «misticismo», sino también de distintas formas de «cientificismo», como el darwinismo social, la eugenesia, el exterminismo, etc.; todos ellos producto, en última instancia, de creencias profundamente arraigadas sobre la raza. No obstante, lo que hace tan peligroso al ecofascismo es que sus motivos biológicos se prestan con gran facilidad a las formas contemporáneas de cientificismo.

Con todo, el hecho de que ciertos tipos de razonamiento científico sean parte integral del ecofascismo no implica, por supuesto, que debamos desconfiar de cada rama de las ciencias. Igual que el hecho de que el fundador de la ecología fuera un racista de extrema derecha no debería arrojar una mancha indeleble sobre toda la ecología; la verdad es que la mayoría de los ecologistas contemporáneos están muy concienciados en cuestiones de justicia. De hecho, es engañoso hablar de «ciencia» como si fuera algo monolítico: es un ámbito vasto y hoy incluye todo un abanico de ciencias anticoloniales y orientadas a la justicia.[519] En cuanto al ecofascismo, parece que es la biología —y no, por ejemplo, la física atmosférica— la que desempeña un papel especial. Siendo así, lo que debería servirnos de advertencia de un ecofascismo incipiente es, tal y como sugieren Biehl y Staudenmaier, la aplicación de metáforas y categorías biológicas a la vida social.

Por otro lado, sigue siendo cierto que la «ciencia dominante» tiene una larga historia de refuerzo del militarismo y el colonialismo, y que en términos generales tiende a producir resultados que favorecen a las clases y naciones dominantes en el mundo.[520] Es posible distinguir elementos de esta herencia aún hoy en el entusiasmo por la

geoingeniería que ya evidencian ciertas instituciones científicas y tecnológicas de élite.[521]

Dicho esto, no hay motivo para que quienes se oponen al ecofascismo deban desconfiar de la «ciencia» en general. En lo que respecta a la física atmosférica y las ciencias climáticas, está clara la necesidad de que los activistas climáticos colaboren con los científicos. Es importante señalar que el ecologismo también ha sufrido cambios importantes en los últimos años: muchas organizaciones líderes han lamentado las prácticas pasadas y han establecido alianzas con pueblos indígenas. El surgimiento de un movimiento de justicia ambiental cada vez más notable en Estados Unidos demuestra que existen muchos puntos en común entre las preocupaciones de los estadounidenses pobres e indígenas y sus homólogos en otras partes del mundo, puntos en común que durante mucho tiempo ocultó el ecologismo de élite.

Lo que más urge en este momento es encontrar puntos de convergencia en temas relacionados con la Tierra entre personas cuyas preocupaciones, aproximaciones, experiencias vitales e identidades podrían ser completamente diferentes en otros aspectos. No es un proyecto que pueda dejarse en manos de expertos acreditados, quienes, por definición, constituyen un grupo reducido de personas con educación superior. Al mismo tiempo, no cabe duda de que expertos y científicos tienen mucho que ofrecer, y está claro que sería contraproducente sugerir que no deben desempeñar ningún papel a la hora de enfrentar una crisis de cuya creación la propia ciencia es en gran medida responsable. Pero sería igualmente contraproducente rechazar las ideas políticas de alguien como Davi Kopenawa solo porque no se basan en los paradigmas mecanicistas de la modernidad oficial y, por tanto, podrían tentar (a aquellos que suscriben concepciones lineales del tiempo) a dejarlas de lado por «primitivistas», «románticas» o «atávicas». La crisis planetaria ha eliminado esas concepciones lineales del tiempo; hoy es evidente que la humanidad se encuentra en una era en la que numerosos ejes temporales distintos se compenetran y coexisten. Así, Kopenawa, igual que tantos otros que resisten activamente la embestida de las industrias extractivas en bosques remotos, puede estar en muchas cuestiones más «avanzado» en su comprensión de la crisis planetaria

que un académico en una tranquila ciudad universitaria occidental. Tampoco hay nada remotamente romántico en la historia de Kopenawa: es una narrativa de pérdida que transmite la violencia y el conflicto de las luchas medioambientales de nuestra época con mayor precisión que muchos artículos académicos e informes periodísticos.

Al final, cada planteamiento, ya sea tecnológico, tecnocrático o político, debe examinarse con la mayor atención, porque, como demuestra con meridiana claridad la reciente violencia religiosa en las Molucas, nos hallamos en una era en la que las intersecciones de la tecnología y la política pueden desestabilizar y pervertir hasta las concepciones vitalistas más arraigadas. Y no podría haber mejor ejemplo de ello que la India contemporánea.

Cabría imaginar que la India, con sus tradiciones panteístas y su historia de colonización y resistencia, sería un país donde las concepciones vitalistas de la Tierra tendrían un fuerte impacto en la vida política. Y así fue durante gran parte del siglo XX, cuando la influencia de Mahatma Gandhi, de creencias profundamente antimecanicistas, se hacía notar en todos los aspectos de la vida social y espiritual del subcontinente. Pero esa influencia comenzó a menguar poco después de la independencia del país y ahora es casi nula, sobre todo en la clase política.

El declive de las ideas antimecanicistas y vitalistas como fuerza impulsora de la política india se debe en gran medida al sistema de castas, que asegura que las personas cuyas vidas se hallan ligadas de forma más estrecha al suelo y a los ríos, al bosque y a las costas, queden relegadas a los márgenes más alejados de las estructuras de poder. Este es el producto de la lógica misma de semejante sistema, en el que quienes se ocupan de ciertas sustancias orgánicas consideradas por las castas superiores como impuras —estiércol, carne, cuero, desechos corporales y demás— están relegados a los rangos más bajos de la jerarquía.[522]

Esta lógica perpetúa que las comunidades dalit y adivasi (indígenas), que viven de la agricultura, la pesca, la caza, la curtiduría, la ganadería, la cerámica, etc., se vean sistemáticamente marginadas, oprimidas y excluidas de la corriente dominante de la sociedad. Sin embargo, son justo las tradiciones de los dalits y adivasis

las que más se asemejan a las de los pueblos indígenas en cualquier otro lugar, porque priorizan las relaciones con los no humanos y la tierra. Al escribir sobre los grupos dalits en el oeste de Odisha, el historiador ambiental Mukul Sharma señala: «En las narrativas dalits de aquí, la tierra es donde viven las almas de los antepasados; está viva y es poderosa, y debe ser tratada con respeto y cariño. En cada casa dalit, en un lugar sagrado, vive Duma, su antepasado».[523]

Así, la lógica de castas se opone y niega a todos los efectos los elementos del vitalismo presentes en los sistemas de creencias indios. Antes bien, lo que la experiencia reciente demuestra es que las concepciones de lo sagrado de las castas superiores son peligrosamente susceptibles de apropiación y manipulación políticas. En un detallado estudio de tres movimientos ambientales indios bastante diferentes, Mukul Sharma ha demostrado que los fundamentalistas hindúes fueron capaces de tomar el control de los tres mezclando el lenguaje del activismo ecologista con ideas sobre la dieta, la pureza y los espacios sagrados propias de las castas superiores. Por tanto, el ecologismo ha servido, a la clásica manera ecofascista, para fortalecer el yugo de los grupos urbanos dominantes y al mismo tiempo marginalizar a los dalits, adivasis y musulmanes pobres. Como señala Sharma: «Con su discurso político, la derecha hindú también ha demostrado que tiene el poder de absorber, incorporar y reorientar la trayectoria política de un movimiento ambiental».[524]

El vacío y la hipocresía descarados de este tipo de ecologismo de derechas se hace patente en la asombrosa velocidad con la que el actual liderazgo del Partido Popular Indio (Bharatiya Janata Party, BJP) ha desmantelado restricciones y regulaciones ambientales de larga data en beneficio de las corporaciones mineras, energéticas y constructoras, todo ello a la sombra de una torrencial retórica de ecopostureo.[525]

En muchos aspectos, pues, la historia reciente de la India nos advierte sobre los peligros muy reales que puede suponer el «misticismo» cuando se mezcla con una política excluyente de derechas. Tampoco es casualidad: los ideólogos que sentaron las bases del fundamentalismo hindú se adhirieron de forma explícita a las teorías fascistas de la raza, arianismo, *etc.* Puede que invocaran

símbolos e imágenes antiguos en sus escritos, pero sus ideas eran en gran medida producto de la modernidad colonial, motivo por el cual han mutado con tanta facilidad en una ideología de codicioso nacionalismo extractivista.

Pero la deriva de la India hacia una economía extractivista a gran escala no es solo achacable a la instrumentalización del «misticismo» por parte de la derecha; hace ya mucho que la puso en marcha el Partido del Congreso, que se autoproclama secular.[526] Tampoco los partidos de izquierda han demostrado ser un baluarte contra dicha tendencia. Entre 2006 y 2008, la facción de Bengala Occidental del CPI(M), o Communist Party of India (Marxist) —Partido Comunista de la India—, se embarcó en un programa masivo de cercamiento con la intención de hacerse con miles de hectáreas de tierra agrícola de pequeños agricultores a beneficio de dos gigantescas multinacionales, una de las cuales preveía construir una Zona Económica Especial, y la otra, una fábrica de automóviles. La resistencia y la represión resultantes llevaron a la práctica desaparición del CPI(M) en Bengala Occidental, donde durante muchas décadas había dominado la escena política.

La consecuencia es que la India, donde el modelo histórico de colonialismo era muy distinto del de las colonias de colonos, ahora trata por todos los medios de reconstruirse a su imagen y semejanza. Igual que en América y Australia, quienes se interponen más visiblemente a esta ambición son los adivasis, que viven en los bosques y da la casualidad de que son, por su mera presencia, ocupantes de las tierras y bosques que contienen «recursos». En la India, como en todas partes, el colonialismo es una cuestión, «siempre y por encima de todo», de tierra.[527]

Las medidas legales de protección de los adivasis nunca fueron demasiado sólidas; desde la época colonial, las tierras designadas oficialmente como forestales —que cubren no menos de una quinta parte de la superficie del país— constituyen un «estado de excepción» interno en el que se suspende el funcionamiento normal del derecho común. Esta esfera se halla controlada por el Departamento Forestal (un inmenso aparato burocrático con vastos poderes) y un ejército de guardas forestales que actúa como una fuerza paramilitar. El departamento guarda un parecido más que razonable con las

burocracias del colonialismo de colonos que se ocupaban de los asuntos indígenas en Norteamérica y Australia: al igual que ellas, ha demostrado ser un instrumento eficaz a la hora de ayudar a que los intereses corporativos penetren cada vez más en las regiones que una vez estuvieron protegidas por su lejanía. Igual que en Norteamérica y África, la vigilancia de este tipo de bosques a menudo ha desembocado en un equivalente de limpieza étnica, con pueblos indígenas desalojados de sus lugares de origen en pro de la industria del turismo y sus clientes urbanos de clase media. Los adivasis desplazados a menudo se han visto obligados a reubicarse en asentamientos muy parecidos a las reservas.

Los paralelismos abundan: al igual que ocurrió con los «internados para indios» en Norteamérica, ahora instituciones privadas están reeducando a los niños adivasis; en consonancia con las prácticas del colonialismo de colonos, la base material de su vida se está viendo socavada una y otra vez por la restricción del acceso a los terrenos tradicionales de búsqueda de alimentos y la prohibición de ciertos tipos de caza y recolección.[528] Al igual que en América y Australia, las minas y las industrias extractivas se encuentran en montañas y otros lugares sagrados para los adivasis. Por último están las «guerras irregulares» que desde hace décadas libran las fuerzas gubernamentales y los insurgentes tribales en el centro, el este y el noreste de la India.[529]

Pero en este panorama sombrío y cada vez más oscuro también hay algunos puntos de luz, que emanan sobre todo de los movimientos de resistencia de base, y no es casualidad que algunos de ellos ejemplifiquen las posibilidades de las formas vitalistas de hacer política. Uno de los más notables fue el movimiento chipko de la región montañosa de Uttarakhand. A principios de 1973, grupos de aldeanos, en su mayoría mujeres, comenzaron a abrazarse literalmente a los árboles para protegerlos de los comerciantes madereros. La poesía popular tuvo un papel destacado a la hora de inspirar a los manifestantes y su movimiento, que con el tiempo suscitó tantos apoyos que el Gobierno regional se vio obligado a promulgar leyes de protección.[530] El movimiento también sirvió de inspiración por todo el mundo, y abrazar árboles se convirtió en una táctica de protesta a nivel mundial. Del mismo modo, en la región de Niyamgiri, en Odisha,

los adivasis han convertido la sacralidad de sus montañas en la base de su resistencia a la minería de bauxita y, en virtud de esta característica, han logrado varias victorias judiciales significativas. Estos son solo dos ejemplos de una forma de resistencia todavía generalizada entre los pueblos marginados de la India.[531] En última instancia, como señala Mukul Sharma, la fuerza del movimiento ecologista indio radica en su heterogeneidad: «En sus prácticas políticas, muchos grupos y movimientos ambientales han estado a la vanguardia de los esfuerzos por democratizar las instituciones estatales, así como por la creación de formas más democráticas y responsables de toma de decisiones ambientales».[532]

Todo esto se ajusta a lo que parece ser un patrón que se repite en la relación entre las ideas y políticas vitalistas: casi siempre, las creencias en lo sagrado de la Tierra y la vitalidad de árboles, ríos y montañas son signo de un auténtico compromiso con la defensa de los no humanos cuando están asociados a lo que Ramachandra Guha llama «ambientalismo de medios de vida», es decir, movimientos iniciados y dirigidos por personas íntimamente conectadas con las especificidades de paisajes concretos. De la misma manera, hay que desconfiar y desestimar estas ideas siempre que vengan defendidas por conservacionistas elitistas, gurús y santones avariciosos, cultos de derecha y la mayoría de los partidos políticos: en cada una de esas manifestaciones es probable que haya signos del mismo tipo de «misticismo» que se presta a la apropiación por parte de derechistas y fascistas exclusivistas.

Esto no quiere decir que toda política vitalista será por necesidad benévola en sus intenciones: está muy lejos de ser el caso (no escasean los chamanes en el ecofascismo). Al final, *todos* los acercamientos a la crisis planetaria, sean tecnocráticos o vitalistas, deben juzgarse según los mismos criterios, algo que nadie ha resumido tan bien como el papa Francisco en su encíclica *Laudato si'* de 2016: «Un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres».

---

[489] Vincent C. Loth, «Pioneers and Perkeniers: The Banda Islands in the 17th Century», *Cakalele* 6, 1995, p. 30.

[490] «Las plantaciones de nuez moscada de las islas de Banda […] ofrecen un ejemplo inequívoco y poco común de un modo de producción esclavista en el sudeste asiático, y su única encarnación en un contexto agrícola» (Phillip Winn, «Slavery and Cultural Creativity in the Banda Islands», *Journal of Southeast Asian Studies* 41, n.º 3, 2020, p. 365).

[491] Harold J. Cook, *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2007, p. 187.

[492] Loth, «Pioneers and Perkeniers», p. 24.

[493] Winn, «Slavery and Cultural Creativity in the Banda Islands», p. 371.

[494] Loth, «Pioneers and Perkeniers», p. 24.

[495] Winn, «Slavery and Cultural Creativity in the Banda Islands», p. 385; y Alison Games, *Inventing the English Massacre: Amboyna in History and Memory*, Nueva York: Oxford University Press, 2020, p. 56.

[496] Winn, «Slavery and Cultural Creativity in the Banda Islands», p. 371.

[497] Phillip Winn, «"Banda Is the Blessed Land": Sacred Practice and Identity in the Banda Islands, Maluku», *Antropologi Indonesia* 57, 1998, p. 73. Véase también Winn, «Slavery and Cultural Creativity in the Banda Islands», p. 20.

[498] Phillip Winn, «"Everyone Searches, Everyone Finds": Moral Discourse and Resource Use in an Indonesian Muslim Community», *Oceania* 72, 2002, p. 278. Véase también Phillip Winn Graves, «Graves, Groves and Gardens: Place and Identity —Central Maluku, Indonesia», *Asia-Pacific Journal of Anthropology* 2, n.º 1, 2001, p. 28.

[499] Winn, «"Everyone Searches, Everyone Finds"», p. 278.

[500] Winn, «Slavery and Cultural Creativity in the Banda Islands», p. 383.

[501] *Cf.* Philip Winn, «Tanah Berkat (Blessed Land): The Source of the Local in the Banda Islands, Central Maluku», en Thomas Reuter (ed.), *Sharing the Earth, Dividing the Land: Land and Territory in the Austronesian World*, Canberra: ANU Press, 2006, p. 125.

[502] Winn, «"Everyone Searches, Everyone Finds"», p. 278.

[503] Citado en Joyce E. Chaplin, *Subject Matter: Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500-1676*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001, loc. 1944.

[504] Winn escribe: «Si bien se podría argumentar que es la población actual [de las Banda] quien anima en toda su plenitud al lugar a través de la conceptualización contemporánea y la lectura de su entorno, distorsionaríamos gravemente las perspectivas locales al representar de este modo la agencia como algo que descansa por completo sobre los hombros de los individuos. El lugar mismo se concibe también como capaz de ejercer agencia, tanto en la conformación de las prácticas cotidianas vividas […] como, en particular, en la comprensión local de las islas como territorio sagrado (*tanah berkat*) y habitado por figuras espirituales autóctonas activas» (Winn, «Graves, Groves and Gardens», p. 26).

[505] Julie Berger Hochstrasser, «The Bones in Banda: Vision, Art, and Memory in Maluku», *Midwestern Arcadia: Essays in Honor of Alison Kettering*, 2015, p. 157, DOI: 10.18277/makf.2015.14.

[506] Winn, «Slavery and Cultural Creativity in the Banda Islands», p. 383, n. 114.

[507] Para más información sobre estas interacciones entre los seres humanos y las tecnologías de comunicación contemporáneas, véase N. Katherine Hayles, «Cognitive Assemblages: Technical Agency and Human Interactions», *Critical Inquiry* 43, otoño de 2016, pp. 32-55. Agradezco a Debjani Ganguly que me llamara la atención sobre este artículo.

[508] Janet Biehl y Peter Staudenmaier, *Ecofascism Revisited: Lessons from the German Experience*, Porsgrunn (Noruega): New Compass Press, 1995 [trad. cast.: *Ecofascismo. Lecciones sobre la experiencia alemana*, Barcelona: Virus Editorial, 2019, trad. de Paula Martín Ponz]. Las citas y referencias en los siguientes cinco párrafos proceden de estas páginas del libro: 7, 11, 12, 12-13, 14-15, 16, 21-22.

[509] *Cf.* Alex Fox, «Sierra Club Grapples with Founder John Muir's Racism», *Smithsonian Magazine*, 24 de julio de 2020, https://www.smithsonianmag.com/smart-news/sierraclub-grapples-founder-john-muirs-racism-180975404/. Véase también Rupa Marya y Raj Patel, *Inflamed: Deep Medicine and the Anatomy of Injustice*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2021, p. 176.

[510] Nils Gilman, «The Coming Avocado Politics: What Happens When the Ethno-Nationalist Right Gets Serious about the Climate Emergency?», *Breakthrough Institute*, 7 de febrero de 2020, https://thebreakthrough.org/journal/no-12-winter-2020/avocado-politics.

[511] Michael Brune, «Pulling Down Our Monuments», *Sierra*, 22 de julio de 2020, https://www.sierraclub.org/michael-brune/2020/07/john-muir-early-history-sierraclub. Véase también Hop Hopkins, «Racism Is Killing the Planet», *Sierra*, 8 de junio de 2020, https://www.sierraclub.org/sierra/racism-killing-planet.

[512] Para un examen detallado del tema, véase Raymond Bonner, *At the Hand of Man: Peril and Hope for Africa's Wildlife*, Nueva York: Vintage, 1993. Ramachandra Guha también ha abordado esta problemática en gran parte de sus escritos, como «Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique», *Environmental Ethics* 11, n.º 1, 1989, pp. 71-83, y «Toward a Cross-Cultural Environmental Ethic», *Alternatives* 15, 1990, pp. 431-447.

[513] Ramachandra Guha y J. Martínez Alier (eds.), *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*, Londres: Earthscan, 1997, p. XVI.

[514] Survival International, «WWF's Secret War», 7 de octubre de 2020, https://www.sixdegreesnews.org/archives/29331/leaked-report-us-halts-funding-to-wwf-wcsand-other-conservation-ngos-over-abuses.

[515] Véanse, por ejemplo, Alex Amend, «Blood and Vanishing Topsoil: American Ecofascism Past, Present, and in the Coming Climate Crisis», *Political Research Associates*, 9 de julio de 2020, http://politicalresearch.org/2020/07/09/blood-and-vanishing-topsoil; Kate Aronoff, «The European Far Right's Environmental Turn», *Dissent*, 31 de mayo de 2019, https://www.dissentmagazine.org/online_articles/the-european-far-rights-environmental-turn, y Eric Levitz, «Far-Right Climate Denial Is Scary: Far-Right Climate Acceptance Might Be Scarier», *New York Magazine*, 6 de marzo de 2019, https://nymag.com/intelligencer/2019/03/climate-science-invites-liberal-solutions-or-fascist-ones.html.

[516] Stephen Corry, «It's Time to Clean Ecofascism Out of Environmentalism», *Counterpunch*, 2 de abril de 2020, https://www.counterpunch.org/2020/04/02/its-time-to-clean-ecofascism-out-of-environmentalism/. Véase también Marya y Patel, *Inflamed*, p. 169.

[517] Naomi Klein, «Only a Green New Deal Can Douse the Fires of EcoFascism», *The Intercept*, 16 de septiembre de 2019.

[518] Nancy Stepan, citada en Banu Subramaniam, *Ghost Stories for Darwin: The Science of Variation and the Politics of Diversity*, Urbana: University of Illinois Press, 2014, p. 4.

[519] Max Liboiron escribe: «Incluso en el seno de la ciencia dominante hay muchas ciencias anticoloniales: la ciencia *queer*, la ciencia abolicionista, la ciencia zapatista, la ciencia feminista, la ciencia anarquista, la ciencia lenta, la ciencia anticapitalista y comunitaria, las ciencias desde abajo, entre otras». Liboiron, *Pollution is Colonialism*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2021, pp. 130-131.

[520] En la actualidad existe abundante bibliografía sobre las muchas formas en que los imperios europeos se apoyaron y se vieron respaldados por la ciencia. Véanse, por ejemplo, Rohan Deb Roy, *Malarial Subjects: Empire, Medicine and Nonhumans in British India, 1820-1909*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, y Subramaniam, *Ghost Stories*, p. 18. Véase también Marya y Patel, *Inflamed*, p. 241.

[521] *Cf.* Simon Dalby, «Anthropocene Geopolitics: Globalisation, Empire, Environment and Critique», *Geography Compass* 1, n.º 1, 2007, pp. 103-118, y N. Clark, «Geo-Politics and the Disaster of the Anthropocene», *Sociological Review* 62, n.º 1 supl. 2014, pp. 19-37.

[522] Mukul Sharma, *Green and Saffron: Hindu Nationalism and Indian Environmental Politics*, Ranikhet: Permanent Black, 2012, p. 17.

[523] Mukul Sharma, *Caste and Nature: Dalits and Indian Environmental Politics*, Nueva Deli: Oxford University Press, 2018, p. 75.

[524] Sharma, *Green and Saffron*, p. 20.

[525] Para una descripción de las acciones ambientales del BJP durante la pandemia, véanse Ashish Kothari, «India Needs a Rainbow Recovery Plan», *The Hindu*, 6 de octubre de 2020; Ashish Kothari, «No Atma, Lots de Nirbharta: The Socio-Ecological Bankruptcy of Modi's Self-Reliance Stimulus», *The Wire*, 28 de septiembre de 2020, https://m.thewire.in/article/government/india-atmanirbhar-economic-package-environment-coal-mining/amp?_twitter_impression=true&s=03, y Akshay Deshmane, «Documents Show How Javadekar and Harsh Vardhan Diluted India's Green Law», *Huffpost*, 3 de julio de 2020, https://www.huffingtonpost.in/entry/environment-newsindia-narendra-modi-government_in_5efe08c6c5b6acab284cf0a1.

[526] Ya en 1995, refiriéndose a las famosas palabras que Gandhi pronunció en 1928 —«Dios no permita que la India adopte algún día la industrialización a la manera de Occidente»—, Ramachandra Guha observó que «en las últimas décadas hemos intentado precisamente "convertir la India a semejanza de Inglaterra y

Estados Unidos”. Al carecer del acceso a recursos y mercados con que contaban estas dos naciones cuando comenzaron a industrializarse, la India se ha visto obligada a depender de la explotación de su propia gente y medioambiente» (Guha, «Mahatma Gandhi and the Environmental Movement in India», *Capitalism Nature Socialism* 6, n.º 3, 1995, p. 49).

[527] Liboiron, *Pollution Is Colonialism*, p. 10.

[528] Para más información sobre los adivasis y los internados, véase Malavika Gupta y Felix Padel, «Confronting a Pedagogy of Assimilation: The Evolution of Large-Scale Schools for Tribal Children in India», *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, n. s., 10, n.º 1, 2018, https://www.anthro.ox.ac.uk/files/jaso1012018pdf. En cuanto a la criminalización de los estilos de vida y la dieta de los adivasis, véase Madhu Ramnath, *Woodsmoke and Leafcups*, Nueva Deli: HarperCollins, 2015.

[529] Para un relato fidedigno de las guerras en el centro de la India, véase Nandini Sundar, *The Burning Forest: India’s War in Bastar*, Nueva Deli: Juggernaut, 2016.

[530] La bibliografía sobre el movimiento chipko es abundante. Quien ha abordado el asunto de forma más completa es Ramachandra Guha en *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Nueva Deli: Oxford University Press, 1989; véase también Vandana Shiva y J. Bandyopadhyay, «The Evolution, Structure, and Impact of the Chipko Movement», *Mountain Research and Development* 6, n.º 2, mayo de 1986, pp. 133-142.

[531] Para un estudio detallado de este movimiento, véase Samarendra Das y Felix Padel, *Out of This Earth: East India Adivasis and the Aluminium Cartel*, Hyderabad: Orient BlackSwan, 2010, en especial el capítulo 20.

[532] Sharma, *Green and Saffron*, p. 262.

18

Una política vitalista

De entrada, la idea de una política vitalista puede parecer inverosímil, pero apenas hace falta un instante de reflexión para caer en la cuenta de que algunos de los movimientos políticos más eficaces de nuestros tiempos modernos han bebido de fuentes vitalistas. La lucha liderada por Mahatma Gandhi durante décadas constituye un buen ejemplo.

Aunque la arena política de Gandhi era la India, su pensamiento y sus estrategias políticas se alimentaban de las viejas y poderosas contracorrientes que seguían fluyendo por el planeta, cual río subterráneo, mientras la metafísica mecanicista ascendía hasta convertirse en predominante.[533] A lo largo de los siglos, esta corriente ha aflorado una y otra vez, incluso en el corazón mismo de la modernidad europea, manifestándose en movimientos anticercado, revueltas campesinas y, a veces, formas de protesta más drásticas en su vitalismo, como las asociadas con los cavadores, niveladores y *ranters* del siglo XVII. En todos los casos se trataba de revueltas contra el proyecto de reducir la Tierra a un mero mecanismo de relojería en el que todo era brutalmente enmudecido salvo las élites europeas y los colonos eurodescendientes.

En ningún lugar se desató el proyecto de silenciar y someter a la

Tierra con tanta virulencia como en las Américas, por lo que no es de sorprender que sea en las tradiciones de los amerindios y afroamericanos donde se distinguen con mayor claridad los posibles contornos de una política vitalista y antimecanicista. En Sudamérica, a la conquista europea la siguieron innumerables levantamientos, muchos de ellos encabezados por chamanes cuyas creencias sobre las conexiones entre los humanos y el mundo sobrehumano reflejaban las de Davi Kopenawa. Un ejemplo fue el movimiento Taqui Ongo, que prendió en Perú en 1565 y no concluyó hasta la ejecución del último inca de Vilcabamba, Túpac Amaru, en 1572. Los chamanes desempeñaron un papel fundamental en él y sus rituales incluían «ceremonias de "resurrección"» para las *huacas* (espíritus) que habitaban en rocas, arroyos y lagos.[534] Estos movimientos y un sinfín de otros similares por toda América Central y del Sur opusieron una resistencia mucho más dura al dominio español «de lo que suele admitir la historiografía tradicional».[535] Del mismo modo, en Norteamérica se produjeron numerosos levantamientos liderados por chamanes que culminaron en la Danza de los Espíritus como movimiento de masas, inspirado por el profeta paiute Wovoka.[536]

Las tradiciones afroamericanas de resistencia también se basan en recursos en todo diferentes de los de la modernidad oficial. Justo de ahí deriva la importancia del retrato que Cedric Robinson pinta de la tradición radical negra: según él, la resistencia a la esclavitud en América no era solo política en el sentido habitual, sino metafísica en cuanto que cuestionaba las concepciones fundamentales del mundo del esclavista blanco al recrear con la imaginación una metafísica anterior. La materia prima de la tradición radical negra, argumenta Robinson, fue «una filosofía compartida, desarrollada en el pasado africano y transmitida como cultura, [que sirvió] para construir la conciencia revolucionaria y la ideología del combate».[537] A menudo, cuando la rebelión abierta era imposible, «la gente se preparaba mediante la *obeah*, el vudú, el islam y el cristianismo negro […] fortaleciendo a los adultos y a los jóvenes con creencias, mitos y visiones mesiánicas que les permitirían, algún día, intentar lo imposible».

Este aspecto de la militancia negra era incomprensible para los esclavistas europeos, que veían esta resistencia como una reversión al

salvajismo «bajo la influencia de locos satánicos». Pero los amos coloniales no eran los únicos a quienes confundía este lenguaje de la resistencia: lo mismo les sucedía a los radicales occidentales, incluidos algunos intelectuales negros que se veían como pertenecientes a esa tradición. Ellos también tuvieron que hacer un esfuerzo hasta comprender que, contrariamente a la teoría marxista convencional, las clases trabajadoras de Europa y Estados Unidos, lejos de ofrecer un desafío sostenido a la sociedad burguesa, habían demostrado ser demasiado susceptibles al nacionalismo y al racismo. En contradicción con las expectativas de los radicales occidentales, los principales desafíos para el orden capitalista e imperialista no habían venido de naciones «avanzadas», sino de campesinos y trabajadores agrícolas en regiones consideradas periféricas a la historia: Asia, África y Latinoamérica. Y su fervor tampoco había surgido de «la conciencia proletaria en la que se basaba la teoría de la revolución de Marx», sino de lo que W. E. B. Du Bois describió como «en parte leyenda, en parte fantasía, en parte arte».

Aún más insistentes en su vitalismo son los movimientos de resistencia de los nativos americanos, basados desde hace mucho en una ética que pone en primer plano el instinto familiar de proteger a «todos nuestros parientes», es decir, a todo el espectro de familiares no humanos, incluidos ríos, montañas, animales y los espíritus de la tierra.[538]

Este planteamiento, pese a ser en esencia espiritual o religioso, ha demostrado una sorprendente eficacia. En su libro *All Our Relations* (Todos nuestros parientes), la autora y activista Winona LaDuke escribe: «A pesar de nuestros escasos recursos, estamos obteniendo numerosas victorias muy reñidas a nivel local. Nos hemos enfrentado a enormes vertederos de residuos y a empresas multinacionales mineras, madereras y petroleras. Y a lo largo y ancho de las naciones nativas, la gente sigue luchando por proteger a la Madre Tierra para las generaciones futuras».[539]

En su simplicidad y su fuerza, la idea de proteger a «todos nuestros parientes» bien puede ser la clave para tender puentes entre personas por todo el mundo. Una señal importante de ello radica en las numerosas y significativas victorias legales que pueblos indígenas han logrado por doquier en los últimos años, basándose precisamente

en argumentos vitalistas, al subrayar la santidad de montañas, ríos y bosques, y al destacar los lazos de parentesco por los que se hallan unidos a los humanos. Por citar solo un ejemplo, los sarayakus, una pequeña comunidad kichwa de la Amazonia ecuatoriana, obtuvieron una victoria histórica en 2012, cuando la Corte Interamericana de Derechos Humanos dictaminó que el Gobierno de Ecuador había violado los suyos al permitir que una compañía energética hiciera prospecciones de petróleo en sus tierras sin consultarlos. El punto de inflexión en el caso llegó con el testimonio del chamán más importante de los sarayakus, don Sabino Gualinga, de noventa y dos años, quien declaró ante el tribunal que los explosivos utilizados para la prospección habían ahuyentado a los seres que mantenían el bosque.[540] Asimismo, una tribu maorí logró una gran victoria en 2017, cuando un tribunal otorgó al río Whanganui, en la isla norte de Nueva Zelanda, los derechos legales propios de un ser humano. El negociador principal de la tribu afirmó a este respecto: «La razón por la que hemos adoptado esta estrategia es que siempre hemos considerado y consideramos al río nuestro ancestro».[541] Varios grupos indígenas han ganado casos similares en Australia, Canadá y la India.

Lo sorprendente de estas victorias es que con toda probabilidad los jueces que dictaron el fallo encontrarían a título personal la noción de una montaña sagrada no menos absurda que la idea de que un río pueda ser ancestro de nadie. Sin embargo, se mostraron dispuestos a considerar legítimas tales ideas, algo que incluso hace un par de décadas habría sido inimaginable. Se trata de un avance de lo más esperanzador, pues indica que hasta los tribunales de justicia, anclados en los reductos más temibles de la modernidad oficial, son cada vez más susceptibles a la influencia de esa corriente subterránea de vitalismo que, tras discurrir durante siglos bajo tierra, una vez más sale impetuosa a la superficie por todo el mundo.

Un ejemplo significativo de la impresionante efectividad de las formas de política vitalistas es el largo y continuado movimiento de protesta dirigido contra el oleoducto Dakota Access. La campaña ha logrado varias victorias significativas a pesar de los intensos y, a menudo, violentos intentos de represión por parte de las corporaciones

energéticas y sus fuerzas de seguridad.

La campaña contra el oleoducto, que tiene su origen en los yacimientos de petróleo de esquisto de Bakken, en Dakota del Norte, y atraviesa la reserva siux de Standing Rock, comenzó en 2015 y se vio espoleada por lo que se consideró a un tiempo la profanación de un paisaje sagrado y un ataque a las relaciones sobrehumanas de los pueblos indígenas.[542] En este contexto, la campaña fue mucho más allá de la protesta ecologista: se convirtió en un medio para reclamar la tierra y poner de relieve las injusticias históricas que el colonialismo había impuesto en el terreno y en todos los seres que lo habitan.[543] En este sentido, parafraseando al erudito y activista Edward Valandra, la lucha fue «fundamentalmente una guerra cultural o de paradigma».[544]

El cambio de paradigma se extendió a las prácticas del movimiento, completamente diferentes de las de «la política de siempre»: incluían narración de historias, baños de sudor y rituales que involucraban al río y otros elementos del paisaje. Estas prácticas, a su vez, se basaban en una concepción alternativa de lo habitado, en el sentido literal de crear un lugar de habitación, en forma de campamento, que en un momento dado llegó a albergar a varios miles de personas, suficiente como para convertirse en el cuarto asentamiento más grande de Dakota del Sur. Mientras diseñaban protocolos para las cocinas, los espacios para comer, los centros de cuidado infantil, las instalaciones médicas y demás, los participantes también reconectaron con formas ancestrales de habitar un paisaje sin construir estructuras permanentes.[545]

Dado que el movimiento se convirtió en sinónimo de un lugar, Standing Rock, podríamos afirmar que su energía política fue generada en gran parte por el propio paisaje. En palabras de un grupo de activistas, «Standing Rock emergió como “campamento de oración”, porque los terrenos en cuestión son sagrados, un lugar de ceremonia y conocimiento ancestral».[546]

Pero la insistencia del movimiento en lo particular de un paisaje específico no limitó de forma alguna su atractivo; antes bien, Standing Rock se convirtió en un imán para gente de muchos países y tradiciones religiosas. «En Standing Rock había iraquíes; había egipcios —relata un activista—. Había mucha gente de distintos países

europeos. De diferentes caminos vitales. Filipinos. Había gente de toda condición». Y añade: «Al cabo de un tiempo no importaba tu raza o color. Estabas allí para proteger a los demás y que te protegieran».[547]

Una vez más, esto contradice las ideas ecofascistas de que existen vínculos intrínsecos entre la sangre y el suelo. Los no indígenas que llegaron a Standing Rock no tuvieron dificultad para comprender la vitalidad del paisaje: de hecho, *por eso* se sintieron atraídos por él. Esto es posible gracias a la capacidad de empatía que existe en los seres humanos y en muchos otros tipos de seres. Es una facultad que no está vinculada ni a la sangre ni al suelo: en los seres humanos —y por lo que sabemos, también en otros seres— la capacidad de empatía se nutre de historias.[548]

No me hace falta ser bandanés para entender lo que Gunung Api significa para los isleños, igual que no necesito ser griego para que me conmueva la *Ilíada*. Es la empatía la que posibilita que los humanos entiendan las historias de los demás: por eso la narración de historias debe hallarse en el centro de una política mundial de la vitalidad.

Los manifestantes de Standing Rock no solo presentaban un conjunto de exigencias o defendían posiciones políticas: estaban viviendo y demostrando una forma de vida alternativa. Este también es un aspecto importante de las formas vitalistas de política: los *ashrams* de Gandhi, por ejemplo, eran espacios de habitación que representaban formas de vida alternativas además de comunidades monásticas.

No es casualidad que la vivienda y sus formas se estén convirtiendo en una característica cada vez más prominente de los movimientos de protesta conforme se intensifica la crisis planetaria. Para el movimiento Occupy de 2012, imaginar y crear modos de habitación alternativos en parques y espacios públicos fue de hecho la táctica fundamental de protesta.

Ese año visité una docena de campamentos de Occupy por todo Estados Unidos, y una y otra vez me impresionó el cuidado con que se habían ideado las prácticas alternativas: las reuniones, por ejemplo, estaban regidas por protocolos que garantizaban que todos tuvieran voz, aun a expensas de que se prolongaran enormemente. También sorprendía la esmerada atención prestada a los alimentos, y cómo se servían y compartían las comidas. Estas constituían rituales de

participación que repudiaban de forma implícita la cultura de la comida rápida y los valores de la agricultura industrializada. Lo que también me sorprendió, dada la atmósfera a menudo carnavalesca, fue el énfasis en la lectura: muchos de los campamentos tenían biblioteca y, por el aspecto manoseado de los libros, estaba claro que se estaban leyendo con atención.

El movimiento Occupy, por supuesto, no estaba exento de errores.[549] Incluso entonces a menudo era criticado por apartarse de las prácticas políticas estándar y por no exponer sus objetivos con mayor claridad. Pero, para ser justos, hay que tener en cuenta que los objetivos del movimiento no podían reducirse sin más a una lista de demandas y sus propias prácticas tenían la intención de actuar como crítica de las desigualdades e injusticias de una forma de vida consumista, alimentada por el carbono y cada vez más acelerada. Este ha demostrado ser el legado más duradero de Occupy, ya que su lenguaje político ha sido adoptado por otros movimientos recientes, incluido Black Lives Matter.

En ese contexto, merece la pena recordar que Greta Thunberg también llamó la atención pública mediante un acto de ocupación cuando se sentó delante del Parlamento sueco con una pancarta en las manos. A medida que los movimientos que ha inspirado se extienden y crecen, también han adoptado el lenguaje de la ocupación, tomando control de los espacios públicos con el fin de escenificar lecturas, *performances* y bailes.

En cuanto a la propia Thunberg, no cabe duda de que la corriente que la ha llevado a lo más alto representa un nuevo afloramiento de la marea subterránea de vitalismo que llevaba siglos sobreviviendo como la cara oculta y reprimida de la modernidad. «Escucha a la ciencia» bien podría ser el mantra de Thunberg, pero ese no es el motivo por el que ha ganado millones de seguidores por todo el planeta: es más probable que se deba a que —sin saberlo y a su pesar— recuerda a figuras redentoras arquetípicas, como Juana de Arco. Y en sí mismo, esto constituye un comentario revelador sobre el temor cada vez más profundo con el que por doquier se vive la crisis planetaria, incluso científicos normalmente sensatos que, en general, han hecho grandes esfuerzos por ocultar su alarma. Pero ya no. En febrero de 2020, Will Steffen, uno de los climatólogos más respetados del mundo, le confesó

a un entrevistador que la civilización humana «ya iba camino del colapso». Otro científico sénior, Hans Joachim Schellnhuber, ha añadido: «Existe un riesgo enorme de que acabemos con nuestra civilización. La especie humana sobrevivirá de alguna manera, pero destruiremos casi todo lo que hemos conseguido en los últimos dos mil años».[550]

Para cualquiera que preste atención, y sobre todo para los jóvenes, está clarísimo que el capitalismo extractivista se halla en las últimas, su fin predestinado por el marchitamiento del horizonte mismo del que depende su existencia: el futuro. Cuando el futuro se vuelve radicalmente incierto, nada funciona: los seguros, los precios de las acciones, los créditos, los dividendos y hasta el dinero (que, al fin y al cabo, es un pagaré que alguien deberá abonar en el futuro).

«El capitalismo solo puede evitar la extinción —escribe Dupuy— si convence a los agentes económicos de que ante ellos se extiende un futuro indefinidamente largo. De cerrarse la posibilidad de futuro, un efecto dominó inverso aboliría toda actividad económica en el momento en que se conociera su punto final. Al acercarse el fin, la confianza sería imposible, ya que ya no habría un momento por venir en el que se reembolsasen las deudas y el dinero perdería todo el valor, ya que nadie lo aceptaría en pago de las obligaciones pendientes».[551] Nadie entiende esto mejor que los multimillonarios que se encuentran en la cima de la pirámide del capitalismo global: de ahí la carrera de pánico para escapar a Marte, o, para los menos ricos, para comprar búnkeres y refugios subterráneos. «En el fondo de su corazón —escribe Dupuy—, estas personas inmensamente poderosas ya no creen en el futuro».

La creciente conectividad mundial de las últimas décadas ha tenido un gran número de efectos perjudiciales y disruptivos, pero también ha dado lugar a nuevas oportunidades para abordar la crisis planetaria mediante alianzas transcontinentales amplias e inclusivas. Esto es algo de importancia crucial, ya que la magnitud de la crisis es tal que ninguna nación puede abordarla sola, ni siquiera un grupo disperso de naciones como «Occidente», por el simple hecho de que la trayectoria de la economía del carbono ya no se decide ahí. Si bien es cierto que Occidente es en gran medida responsable del calentamiento global,

eso no significa que pueda, en la actual coyuntura, encarar —y mucho menos resolver— la crisis planetaria sin la participación activa y voluntaria de la gran mayoría de la población mundial. Un primer paso necesario para encontrar soluciones es dar con un lenguaje común y un relato compartido, una narrativa de humildad en la que los humanos reconozcan su dependencia mutua no solo entre sí, sino de «todos nuestros parientes».

La aceptación de tal narrativa requeriría, por descontado, un cambio sísmico en la conciencia de quienes siguen empeñados en que los humanos son los únicos seres con alma y la Tierra es una entidad inerte que existe con el único fin de proporcionar recursos a sus soberanos. Por el contrario, la intensificación de la crisis planetaria ha hecho que resulte cada vez más difícil aferrarse a las viejas ideologías mecanicistas de conquista: se diría que la creciente violencia de los movimientos de Gaia está comenzando a provocar un cambio importante en la conciencia de Occidente, al insuflar aire fresco en un número cada vez mayor de «religiones de la naturaleza». Esto es, sin duda, lo que se infiere del libro *Dark Green Religion*, de Bron Taylor, que describe la creciente popularidad en Occidente de muchos tipos de sistemas de creencias contraculturales y biocéntricos: sus seguidores van desde los neopaganos, los seguidores de la *new age*, los *soul-surfers*, los panteístas, los wiccanos y los neoanimistas hasta los posdarwinianos amantes de Gaia.

En otras partes del mundo, donde la metafísica mecanicista de la modernidad nunca llegó a ser del todo hegemónica, las creencias vitalistas siempre han estado integradas en los movimientos ecologistas de base orientados a los medios de vida. Estos también están creciendo a toda velocidad en África, Asia y Latinoamérica. Tal vez la señal más esperanzadora, como muestra Prasenjit Duara en su libro *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future* (La crisis de la modernidad global. Tradiciones asiáticas y un futuro sostenible), es que muchos asiáticos de clase media, que durante las últimas tres décadas permanecieron totalmente obsesionados por la persecución desenfrenada del consumismo, se muestran cada vez más susceptibles a la llamada de los movimientos orientados a la Tierra, que extraen su fuerza de «ideas panasiáticas de tierras, aguas y bosques sagrados». China, por ejemplo, a menudo —y

con razón— es castigada por su depredación ambiental; no obstante, en los últimos años han germinado grupos ambientales y los activistas han logrado algunos éxitos importantes al invocar la sacralidad de tierras y bosques. «Las ideas locales sobre lo sagrado del lugar y la naturaleza —escribe Duara— siguen abundando en Asia y muchas otras partes del sur mundial; y, aunque sufren negaciones y abusos, […] continúan siendo una fuente importante para regenerar la naturaleza».[552]

También es de lo más significativo que la Iglesia católica, bajo la influencia de un pontífice que ha tomado su nombre papal del más chamánico de los santos cristianos, ha sometido a una revisión significativa sus doctrinas en relación con el planeta. El papa Francisco habla directamente a más de mil millones de personas y acaso ya haya hecho más por despertar al mundo a la crisis planetaria que cualquier otra persona sobre la faz de la tierra.

Si estos grupos tan dispares pueden encontrar terreno común en un movimiento de masas centrado en el planeta, no es imposible, como sugiere Taylor, que pudieran iniciar una «epidemia social» que provocase «cambios políticos, económicos y ecológicos a gran escala, incluso frente a la ambivalencia y la hostilidad».[553] Taylor refuerza su argumento al referirse a la fábula del centésimo mono: si un grupo aislado de monos que vive en una isla aprende un nuevo comportamiento, nos cuenta, llegará un punto en el que, cuando un número suficiente adopte tal comportamiento, otras poblaciones de monos en otras islas cercanas seguirán su ejemplo.

Lo que destaca este relato es la facultad de empatía, que los humanos comparten con muchos tipos de animales y que, al final, hasta puede marcar el camino a la salvación. La lección, en cualquier caso, es que «cada uno debe contribuir de forma continua y optimista con la parte correspondiente para promover los cambios espirituales, ecológicos y políticos necesarios, porque uno nunca sabe quién será el mono determinante».

¿Es esto pensamiento mágico? Tal vez, pero no más que la idea de colonizar Marte o la creencia, ahora consagrada en el Acuerdo de París, de que una nueva tecnología para eliminar grandes cantidades de carbono de la atmósfera aparecerá por arte de birlibirloque en un futuro no demasiado lejano.

La diferencia estriba en que un movimiento de masas vitalista, al no depender de multimillonarios ni de tecnologías, sino de los recursos probados del espíritu humano, puede en verdad ser lo bastante mágico como para cambiar los corazones y las mentes por todo el mundo.

---

[533] *Cf.* Ashis Nandy, «From Outside the Imperium: Gandhi's Cultural Critique of the "West"», *Alternatives: Global, Local, Political* 7, 1981, p. 171, http://alt.sagepub.com/content/7/2/171.

[534] Nathan Wachtel, *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570*, Sussex: Harvester Press, 1977, trad. al inglés de Ben y Siân Reynolds, pp. 180-182 [trad. cast.: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid: Alianza, 1976, trad. de Antonio Escohotado].

[535] *Ibid.*, p. 186.

[536] *Cf.* Roxanne Dunbar-Ortiz, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston: Beacon Press, 2014, pp. 152-154 [trad. cast.: *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid: Capitán Swing, 2019, trad. de Nancy Viviana Piñeiro]. Véase también Nick Estes, *Our History Is the Future: Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*, Nueva York: Verso, 2019, pp. 122-125 [trad. cast.: *Nuestra historia es el futuro. La lucha siux contra el oleoducto Dakota Access y la larga tradición de resistencia indígena*, Pamplona: Katakrak, 2021, trad. de Laura Carasusán].

[537] Cedric J. Robinson, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1983, p. 309 [trad. cast.: *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2021, trad. de Juan Mari Madariaga]. Las citas de los siguientes párrafos también proceden de este libro: pp. 310, 308, 240, 240, 237, 275 y 239.

[538] En palabras de Vine Deloria Jr.: «La frase "todos mis parientes" es invocada con frecuencia por los indios que llevan a cabo las ceremonias con el propósito de invitar a todas las otras formas de vida a participar y de informarlas de que se está celebrando en su nombre» (Deloria, *God is Red: A Native View of Religion*, Golden, Colorado: North American Press, 1992, p. 83).

[539] Winona LaDuke, *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*, Chicago: Haymarket Books, 1999, p. 4.

[540] Beth Pitts, «La voz de la selva viviente: entrevista con el líder de la resistencia indígena José Gualinga», *Extinction Rebellion*, 8 de octubre de 2020, https://rebellion.global/es/blog/2020/11/10/jose-gualinga-interview/.

[541] Eleanor Ainge Roy, «New Zealand River Granted Same Legal Rights as Human Being», *The Guardian*, 16 de marzo de 2017, https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-same-legal-rights-as-human-being.

[542] En palabras de Kim Tallbear: «Las opresiones y destinos unidos de los

pueblos indígenas y nuestras relaciones sobrehumanas constituyen una ética clave que sostiene las acciones de Standing Rock e Idle No More». TallBear, «Badass Indigenous Women Caretake Relations: #Standingrock, #Idlenomore, #BlackLivesMatter», en Nick Estes y Jaskiran Dhillon (eds.), *Standing With Standing Rock: Voices from the #noDAPL Movement*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019, p. 30.

[543] «La lucha #NoDAPL —escriben Nick Estes y Jaskiran Dhillon— es una continuación de las guerras de exterminio indias». Estes y Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock*, p. 13.

[544] Edward Valandra, «Mni Wiconi; Water Is [More Than] Life», en Estes y Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock*, p. 104.

[545] Elizabeth Ellis, «Centering Sovereignty: How Standing Rock Changed the Conversation», en Estes y Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock*, p. 245.

[546] Sandy Grande *et al.*, «Red Praxis: Lessons From Mashantucket to Standing Rock», en Estes y Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock*, loc. 5892.

[547] Nick Estes, «Traditional Leadership and the Oceti Sakowin: An Interview with Lewis Grassrope», en Estes y Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock*, pp. 51-52.

[548] Hay muestras suficientes de la «capacidad de contar historias» por partes de entes no humanos, por lo que, como escribe Donna Haraway, «ya no pueden meterse en el cajón del excepcionalismo humano». Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2016, p. 39.

[549] Para una crítica desde una perspectiva indígena, véase E. Tuck y K. W. Yang, «Decolonization Is Not a Metaphor», *Decolonization: Indigeneity, Education and Society* 1, n.º 1, 2012, pp. 23-35.

[550] Asher Moses, «"Collapse of Civilisation Is the Most Likely Outcome": Top Climate Scientists», *Resilience*, 8 de junio de 2020, https://www.resilience.org/stories/2020-06-08/collapse-of-civilisation-is-the-most-likely-outcome-top-climate-scientists/. Véase también Marlowe Hood, «Scientists Warn Multiple Overlapping Crises Could Trigger "Global Systemic Collapse"», *ScienceAlert*, 5 de febrero de 2020, https://www.sciencealert.com/hundreds-of-top-scientists-warn-combined-environmental-criseswill-cause-global-collapse.

[551] Jean-Pierre Dupuy, *Economy and the Future: A Crisis of Faith*, East Lansing: Michigan State University Press, trad. al inglés de M. B. DeBevoise, loc. 65. La siguiente cita procede de la loc. 333 del mismo libro.

[552] Prasenjit Duara, *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 287 y 280.

[553] Bron Taylor, *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press, 2010, pp. 207 y 208.

19

Fuerzas ocultas Hasta hoy, Banda Naira se identifica al instante, aun desde la cubierta de un *ferry*, como una minúscula «nueva Europa».

El principal malecón de la isla está dominado por los muros y torreones del fuerte Bélgica, una ciudadela holandesa con cuatrocientos años de antigüedad. La ciudad vieja se apiña a sus pies, sus calles alineadas con las terrazas de las decadentes mansiones de la era colonial.

A poca distancia del malecón, separado del Gunung Api por un estrecho canal, se encuentra el hotel Maulana, construido por el escritor y conservacionista bandanés Des Alwi. Este, cuyos ancestros incluían «árabes, chinos, javaneses, manadoneses y sumatranos», personificó el cosmopolitismo híbrido de las islas.[554] Su libro *Friends and Exiles: A Memoir of the Nutmeg Isles and the Indonesian Nationalist Movement* (Amigos y exiliados. Memorias de las islas de la nuez moscada y el movimiento nacionalista indonesio) narra su niñez en Banda Naira en los años treinta y cuarenta del siglo pasado, en mitad de una población tan variada que solo dentro de la comunidad china «había tres categorías». Sin embargo, la minoría dominante estaba formada por un pequeño grupo de hacendados eurodescendientes. Aun así, más allá de sus orígenes, «todos se consideraban bandaneses si seguían las costumbres del lugar y hablaban el dialecto malayo-bandanés».[555]

FIGURA 5. El Gunung Api visto desde la isla de Lontor. (Fotografía del autor).

Según explica Alwi, un elemento esencial de esta identidad bandanesa híbrida era la creencia en el *foe-foe*, o magia bandanesa, y en los «*orang halus* —fantasmas—, protectores invisibles de Banda». [556] Poco más tiene que decir Alwi sobre los seres invisibles de las Banda, una lástima, dado que se trataba de un narrador de gran talento. En la Yakarta de los años cuarenta, Alwi entabló amistad con el celebrado poeta indonesio Chairil Anwar. Este quedó hasta tal punto cautivado por las historias de Alwi que escribió un poema dando voz a una figura legendaria de las Molucas, Pattiradjawane:[557]

> Soy Pattiradjawane, guardo los bosques de la nuez moscada.
> Soy el fuego en la orilla. Quien se me acerque ha de pronunciar mi nombre tres veces.
> En el silencio nocturno, las algas danzan al son de mi tambor, los árboles de la nuez se tornan cuerpos de doncella y viven hasta el alba.

FIGURA 6. Memorial de los cuarenta bandaneses ejecutados por los holandeses el 8 de mayo de 1621. (Fotografía del autor).

Des Alwi murió en 2010, seis años antes de mi visita a la isla. Fue su hija Tanya, una mujer alegre de mejillas sonrosadas que pasaba de los sesenta años, quien me condujo hasta el pozo donde los restos de los jefes bandaneses asesinados fueron depositados tras su ejecución, en 1621; ahora es el emplazamiento de un modesto memorial erigido por Des Alwi.

Detrás del pozo, montada en un muro, una placa enumera los nombres de los asesinados aquel día. La inscripción reza: «Aquí, la mañana del 8 de mayo de 1621, cuarenta hijos destacados de las islas de Banda fueron ejecutados por orden del gobernador general Jan Pieterszoon Coen. Eran patriotas que lucharon por defender su soberanía y resistieron a los invasores que habían impuesto el monopolio sobre la nuez moscada en las islas de Banda».

Al contemplar ese pozo, es imposible no imaginar la presencia de los fantasmas; el aire parece crepitar con las voces de seres silenciados.

Cerca de allí, a pocos minutos a pie desde el pozo, se encuentran las extensas mansiones sobre pilares en las que vivían los oficiales de la VOC. También han sido restauradas por la fundación de Alwi.

Las estancias palaciegas de estas mansiones se hallan por completo vacías, tanto de mobiliario como de personas. Al pisar las

baldosas de un salón de baile, el sonido reverbera desolado en las paredes, como un pájaro atrapado que buscase el modo de escapar.

Se cuentan muchas historias de esas edificaciones vacías y de los *hantus* (espíritus) y los *orang halus* que en ellas acechan. En una de las mansiones hay una sala con unos versos en francés grabados en una de las ventanas; se cuenta que fueron obra de un oficial holandés que después se suicidó. Dicen así: ¿Cuándo llegará el momento que hará mi felicidad?

> ¿Cuándo en la campana sonará la hora, el momento en que volveré a ver las costas de mi patria, el seno de mi familia, bendita y bienamada?[558]

No cuesta entender por qué un residente de dicha mansión querría marcharse de las Banda; al vivir en ella, sus ojos se verían atraídos una y otra vez hacia el pozo al que se arrojaron los huesos de los jefes bandaneses asesinados.

Al mirar por aquella ventana, no pude evitar preguntarme cómo se le ocurriría a la VOC elegir un lugar tan macabro para construir las residencias de sus oficiales de mayor rango. Es como si la masacre de los jefes no fuese suficiente, también había que tener vigilados a sus fantasmas.

Después de mostrarme la ventana con la inscripción, Tanya Alwi salió un minuto y me dejó solo en la estancia vacía en la que el eco resonaba. Al agacharme para tomar una fotografía de la ventana, sentí que una corriente fría atravesaba el lugar. Pensé que tal vez se habrían dejado una puerta abierta, pero cuando miré a mi alrededor vi que no era el caso.

Al volverme de nuevo hacia la ventana, se apoderó de mí una sensación repentina, como la que nos hace girar la cabeza mientras caminamos por la calle porque sentimos que un desconocido nos observa. Miré a mis espaldas, pero no había nadie. Aun así, tenía el extraño presentimiento de que alguien, o algo, estaba allí conmigo, una presencia que era la sombra de algo humano y, sin embargo, no era humana.

Salí de la mansión con una sensación de encantamiento, no solo por mi encuentro con esa presencia, sino también por un leve recuerdo de un libro, una novela ambientada en una antigua casa

colonial como la que acababa de abandonar. No acerté a recordar su título de inmediato, que no volvió a mí hasta la noche anterior a mi partida de Banda Naira, cuando un golpe fuerte y repentino me sacó del sueño.

Era el 9 de noviembre de 2016: la fecha está grabada en mi memoria, porque al otro lado del planeta, a quince horas de distancia, se habían abierto las urnas y daban comienzo las elecciones presidenciales de Estados Unidos. Teniendo en cuenta las circunstancias, quizá sorprenda un poco que fuera capaz de dormirme. Pero así había sido y en ese momento, tras despertar de forma brusca, me senté y encendí una luz. Recorrí el cuarto con la mirada y vi que, no lejos de mi cama, sobre el escritorio, se había volcado una lámpara y había caído al suelo.

Mientras contemplaba los añicos, me vino a la memoria el título de la novela en la que había pensado tras visitar aquel viejo caserón vacío: era *Fuerza oculta*, del escritor holandés Louis Couperus.[559]

Louis Couperus es una figura clave del canon literario neerlandés y *Fuerza oculta*, publicada en 1900, es considerada por muchos su mejor obra, un clásico. En mi opinión, es la más reveladora de todas las novelas coloniales europeas.

El protagonista de *Fuerza oculta* es Otto van Oudijk, un funcionario colonial de mediana edad que gobierna una pequeña ciudad en Java. Van Oudijk es un hombre flemático, poco imaginativo, diligente, en absoluto dado a fantasear; es, por así decirlo, un representante arquetípico de la modernidad colonial. Pero las infidelidades de su esposa y sus propios enfrentamientos con un aristócrata javanés provocan una serie de misteriosas manifestaciones dentro de su residencia oficial. Se oyen gritos y gemidos de niños a horas intempestivas; caen piedras sin que parezcan arrojadas desde un lugar identificable; la gente se encuentra inexplicablemente salpicada de sangre.

Al principio Van Oudijk no presta atención; después de todo, es un representante de una potencia europea que ha impuesto un cierto tipo de orden, tanto político como epistémico, en las Indias Orientales: «No formaba parte de su personalidad creer en la sobrenaturalidad de los eventos. El hecho de que no encontrara a los culpables ni la

explicación de los fenómenos le producía una secreta rabia. Pero no creía en ello. No creía en ello cuando vio que su cama estaba ensuciada… No creía en ello cuando el vaso que recogía se rompía en diminutas esquirlas de cristal. No creía en ello cuando oía continuas patadas encima de su cabeza, como un molesto martilleo».[560]

Entonces, de forma tan inexplicable como habían comenzado, las manifestaciones cesan. Durante un tiempo Van Oudijk cree que ha triunfado, «porque sabía que, al menos esta vez, había sido demasiado fuerte para las fuerzas ocultas, y esto únicamente por su sencillo coraje de funcionario, holandés y hombre».

Pero los sucesos misteriosos dejan atrás «un odio [que brotaba] por todas partes, como la misma diabólica flor nacida de ese extraño secreto».[561] La vida doméstica y la oficial de Van Oudijk se desintegran y él, que nunca había sido un hombre supersticioso, que siempre había seguido trabajando tranquilamente, conservando la serenidad en su casa desierta, donde inexplicables manifestaciones ocurrían en torno suyo, que había seguido leyendo sus informes mientras encima de su cabeza sonaban los martillazos y su *whisky* con soda se teñía de color ocre en su vaso; Van Oudijk […] por primera vez en su vida, se convertía en un hombre supersticioso, insuperablemente supersticioso, creyendo en una fuerza oculta escondida no sabía dónde. […] Cuando advirtió esa superstición en sí mismo, tan nueva en él, hombre de vida práctica, tan extrañamente increíble en él, hombre de una simple y viril sencillez, se asustó de sí mismo como de una incipiente demencia que empezaba a observar en lo más profundo de sí mismo […]. Jamás había pensado que en alguna parte, muy hondo, misteriosamente, pudieran existir en la vida cosas más fuertes que la fuerza de la voluntad, la fuerza mental.[562]

La crisis de Van Oudijk no es solo personal; antes bien, se ve obligado a enfrentarse a la violencia *epistémica* del colonialismo. Él, que se cree en un lugar subyugado y ordenado largo tiempo atrás, de pronto se encuentra lidiando con fuerzas que no puede controlar ni comprender. Por mucho que lo intenta, es incapaz de silenciar las voces que se hacen oír a su alrededor.

Esas voces también cobran vida en una novela de otra escritora holandesa, Maria Dermoût: *Las diez mil cosas*, publicada en 1958.[563]

Veinticinco años más joven que Couperus, nació en Java y parte de su infancia transcurrió allí. De adulta pasó algún tiempo en las Molucas y es en ellas donde se desarrolla *Las diez mil cosas*, en una isla que nunca se nombra, pero que con toda probabilidad sea Ambon. La protagonista de la novela, Felicia, «tenía ya más de cincuenta años» y vive junto a una bahía en un jardín de especias que ha heredado, lo que la convierte en «la última de una familia holandesa de cultivadores de especias».

El espíritu tutelar de Felicia no es otro que Rumphius, el naturalista del siglo XVII cuyo trabajo contribuyó a lanzar el proyecto europeo de catalogación de todas las cosas, humanas y no humanas. Pero el interés de Felicia no radica tanto en las clasificaciones botánicas de Rumphius como en su *Libro de las curiosidades*, que describe un amplio abanico de rarezas nativas de las Molucas. Inspirada por él, Felicia crea su propio gabinete de curiosidades y, a través de esos objetos y sus historias, toma conciencia de la vitalidad de todo lo que la rodea, incluidos los espíritus de los muertos. Uno de ellos es el de su propio hijo, un soldado colonial que fue asesinado en una isla vecina.

Una vez al mes, Felicia se asegura de estar sola en su jardín de especias y luego espera a que la visiten su hijo y los espíritus de otros asesinados. Cuando lo hacen, abre su gabinete de curiosidades y se convierten, al unísono, en las diez mil cosas del título de la novela: «No un centenar de cosas, sino mucho más de ciento, y no solo suyas; cien veces cien cosas, una junto a otra, esta separada de aquella, tocándose, fluyendo aquí y allá unas dentro de otras, pero sin nada que las uniese y al mismo tiempo eternamente unidas».[564]

En el mundo de Felicia, todo es espíritu, todo tiene alma.[565]

En ambas novelas, la vitalidad del escenario se manifiesta en el dominio de lo insólito, como la frontera donde el poder colonial se topa con un límite más allá del cual yace algo insondable, un abismo que no se puede someter a la voluntad de imponer el orden del colonizador. En *Fuerza oculta*, Van Oudijk acepta a regañadientes los límites epistémicos de su poder; en *Las diez mil cosas*, Felicia rebasa ese límite y abraza el abismo.

Tanto Van Oudijk como Felicia pertenecen al mundo moderno.

Ninguno de los dos es un soldado de infantería del imperio armado con mosquetes y espadas; su experiencia es de una etapa tardía del colonialismo, cuando una historia centenaria se acerca a su fin. Si son capaces de aceptar, e incluso abrazar, las fuerzas ocultas de la tierra, es porque no se ven amenazados directamente por ellas: no es posible ni necesario que respondan disparando a la oscuridad, como casi con certeza habría sido el primer impulso de quienes se hallaban a la vanguardia del imperio, hombres como John Mason, John Underhill y, desde luego, Jan Coen y su subordinado Martijn Sonck.

Y eso tal vez fuera lo que sucedió en Selamon la noche del 21 de abril de 1621, en aquel fatídico momento en que una lámpara se estrelló contra el suelo en el *bale-bale* donde Sonck y sus compañeros se encontraban acuartelados. Sonck seguro que habría sabido que los aldeanos, aunque por fuera tranquilos, hervían de ira y resentimiento: si alguna vez hubo una noche en la que una fuerza oculta acechara la tierra, sin duda fue esa.

Era una época en la que muchos europeos estaban más que dispuestos a sacar conclusiones precipitadas. Su continente natal se hallaba entonces inmerso en la locura de la caza de brujas; a estas se las culpaba de todo, desde el mal tiempo hasta el ganado muerto. Todos los miembros holandeses de la expedición a las Banda, incluidos Sonck y Coen, habrían alcanzado la mayoría de edad en el período álgido de la caza de brujas, es decir, entre 1560 y 1630.[566] El propio Coen procedía de Hoorn, que, como tantas otras ciudades holandesas, poseía una «casa de pesaje» pública en la que se pesaba a las personas sospechosas para determinar si eran demasiado ligeras, como se creía que eran las brujas. Los archivos muestran que los holandeses fueron menos extremos en su persecución de las brujas que sus vecinos de Dinamarca y Alemania; no obstante, solo ocho años antes de la masacre de las Banda, en 1613, sesenta y tres mujeres y un hombre murieron en la hoguera en la ciudad de habla mayoritariamente neerlandesa de Roermond.[567] Se trata de la mayor quema de brujas en los Países Bajos. Las supuestas brujas habrían asesinado a seiscientos niños, cuatrocientos ancianos y más de seis mil animales.

Durante gran parte del siglo XX fue costumbre tratar las cazas de brujas occidentales como vestigios de la edad oscura, aberraciones en la historia de progreso que llevó a la Ilustración y el triunfo de la

racionalidad y el humanismo. Pero estudios recientes han demostrado que estaba muy lejos de ser el caso: no hubo quema de brujas a gran escala en Europa en la Edad Media. El fenómeno fue específico de la Edad Moderna y se dio en el contexto de muchos otros acontecimientos distintivos de la época: las agitaciones religiosas, la formación de Estados centralizados, la circulación de textos impresos, la consolidación de nuevas formas de patriarcado, la colonización de las Américas y, no menos importante, las graves perturbaciones ambientales de la Pequeña Edad de Hielo.[568] Fue en medio de estas múltiples crisis como comenzaron a desarrollarse entre las élites educadas de Europa nuevas formas de pensamiento, entre ellas las ideas de la brujería.[569] Puede que se entremezclaran con las nociones campesinas de vitalidad natural, pero también eran distintas, pues formaban un corpus doctrinal altamente elaborado y articulado por algunos de los principales intelectuales de la época. Como señala el historiador Brian Levack: «Estas creencias […] eran propias en su mayoría de las clases letradas y dirigentes, no del pueblo llano. […] Para que se diera la caza intensiva de brujas fue necesario que la clase dirigente creyese que el delito era de la máxima magnitud y se practicaba en gran escala y de forma conspirativa».[570] Coen y Sonck, ambos hombres educados, habrían compartido o, como mínimo, tenido conocimiento de estas creencias.

Este contexto envuelve en otra capa de misterio los acontecimientos de aquella noche en Selamon. ¿Qué era lo que Sonck y sus consejeros temían en realidad cuando saltaron de la cama y comenzaron a disparar de manera indiscriminada a la oscuridad? ¿Por qué Sonck pensó al instante que el incidente era señal de una «conspiración» y Coen se convenció tan rápido de ello?[571] ¿Por qué este último persistió en la idea de la conspiración hasta tal extremo que no solo torturó a los jefes bandaneses, sino que ordenó desmembrar sus cuerpos en una macabra ejecución?

El concepto de «conspiración» nos da una pista. Para la mente contemporánea, esa palabra sugiere un complot entre intrigantes humanos. Pero en el siglo XVII también se usaba en el contexto de la brujería para referirse a los pactos entre las brujas y el diablo.[572] Los juicios por brujería solían centrarse en el descubrimiento de tales pactos y, tanto en Holanda como en otros lugares de Europa, a veces

se recurría a la tortura para obtener confesiones sobre ellos.[573] A pesar de que la mayoría de las acusaciones de brujería se dirigían contra las mujeres, también se presentaban cargos contra muchos hombres, y en los Países Bajos los varones sospechosos de brujería, a diferencia de las mujeres, tendían a ser ricos, un perfil que encaja con los *orang-kaya*.[574]

«Exterminio» es otra palabra que aparece con frecuencia en el contexto de la brujería. Aquí también hay una relación con los procesos de colonización del momento: fue en las Américas donde los europeos llegaron a creer que tribus enteras podían ser brujas, por lo que había que aniquilarlas en masa. A menudo, las peticiones de exterminio de brujas se basaban en la creencia de que estas tenían el poder de sembrar el desorden no solo en la sociedad, sino también en el tiempo atmosférico y otras condiciones ecológicas.[575] Así, en la ciudad alemana de Tréveris, donde se produjeron algunas de las mayores cazas de brujas de la época, un cronista de finales del siglo XVI escribió: «Como la población general creía que la pérdida de cosechas a lo largo de muchos años había sido provocada por brujas y malhechores llevados por un odio diabólico, el país entero se levantó para exterminarlos».[576]

¿Podría ser que la caída de la lámpara en Selamon desencadenara asociaciones de este tipo? ¿Podría ser que la fijación de Coen y Sonck con el incidente se debiera a que les daba a entender que se enfrentaban a formas de desorden no solo sociales o políticas, sino también naturales o, más bien, antinaturales? Eso explicaría sin duda la necesidad obsesiva de obtener pruebas de una «conspiración» para justificar la eliminación ritualizada no solo de los supuestos cabecillas, sino de todos los *orang-kaya*.

La tortura de los *orang-kaya* también plantea numerosas preguntas. Es sorprendente que fueran torturados *después* de que Coen hubiera obtenido la «confesión» que quería. Con el documento de la confesión en la mano, las ejecuciones eran a todas luces la conclusión inevitable. Así que ¿qué más iba a lograr torturándolos? Además, que uno de los jefes fuera capaz de liberarse y saltar por la borda sugiere que la tortura no tuvo lugar en la bodega, en las entrañas del *Dragon*, sino en la cubierta superior, es decir, a plena vista.[577] A su vez, de esto se deduce que lo sucedido no fue simplemente la tortura, sino

también su representación pública.

En su obra fundamental, *La muerte de la naturaleza* (1980), Carolyn Merchant argumenta que la tortura de brujas constituyó una metáfora poderosa de una emergente filosofía de la ciencia en la que la naturaleza se veía como un dominio de desorden esencialmente femenino que había que conquistar, subyugar y, de hecho, torturar para extraer sus secretos.[578] Así escribe sobre Francis Bacon, al que muchos consideran el filósofo fundador de la ciencia: «Mucha de la imaginería que empleó para delinear sus nuevos objetivos y métodos científicos derivaba de la sala de tribunal; su representación de la naturaleza como si fuera una mujer torturada por utensilios mecánicos remite directamente a los interrogatorios a las brujas y a los instrumentos mecánicos usados para torturarlas».[579] Lo que esto implica es que la tortura (o «vejación») de los cuerpos de las brujas constituyó una metáfora que fue crucial para el surgimiento de las concepciones mecanicistas de la naturaleza.[580] Estas, a su vez, hicieron «posible la explotación del medio natural».[581]

El modo en que fueron torturados los *orang-kaya* sugiere que había más en juego que una mera venganza, castigo o fin práctico. Es como si el dolor infligido a los jefes bandaneses fuera un medio para someter no solo a un grupo de humanos, sino también al paisaje que habitaban. Es como si las islas mismas fueran exorcizadas para que no quedaran fantasmas que obstaculizasen la eficiencia de la futura máquina productora de nuez moscada.

Se diría, pues, que el plan de Coen para las Banda anticipaba elementos de las filosofías mecanicistas que los pensadores de su tiempo estaban articulando. Pero seguro que no fue a través de la filosofía como el paradigma mecanicista llegó a reflejarse en sus planes: estos eran más bien el producto de procesos históricos de colonización y conflicto.

A pesar del largo y tortuoso nacimiento de la metafísica mecanicista, su ascenso hasta convertirse en dominante fue tal que con el tiempo reclamaría un lugar de honor entre los jinetes que ahora conducen a la humanidad hacia el apocalipsis. No obstante, esa metafísica nunca ha sido capaz de deglutir por completo los restos de su némesis, el vitalismo, que ha permanecido para siempre atrapado en su garganta.[582] Esta fuente de tormento aún es capaz de producir

espasmos de violencia. Así, incluso hoy en día, gritos tan simples como «el agua es sagrada» y «honra a la tierra» pueden enfurecer a las fuerzas de seguridad que, armadas, custodian los oleoductos.[583] ¿Dónde reside esta rabia sino en la conciencia reprimida de la vitalidad terrenal?

Esto también lo presagiaron las Banda. Si las respuestas de los holandeses a la caída de la lámpara en verdad se vieron espoleadas por la sospecha de una conspiración entre los *orang-kaya* y algún poder no humano, ¿no implicaría que lo que más temían era que las fuerzas ocultas del paisaje se volvieran contra ellos? Su rabia aniquiladora acaso se viera alimentada por su propia conciencia, aterrorizada ante la vitalidad de las Banda.

A partir de temores como aquellos surgieron la desconfianza y la sospecha ante los paisajes conquistados que a veces se apoderaban de los colonos europeos.[584] De ahí la urgencia de terraformar el terreno conquistado, de librar a la tierra de sus fuerzas ocultas, de transformarla en un depósito de recursos domesticado y familiar. Sin embargo, es paradójico que ese impulso aniquilador esconda en su seno un reconocimiento implícito de algo que el colonizador no puede admitir de puertas afuera: que los pueblos indígenas siempre tuvieron razón, que los paisajes no son ni inertes ni mudos, sino que se hallan imbuidos de vitalidad.

Fuerza oculta fue escrita en un momento en el que los imperios europeos parecían indestructibles y los escritores angloamericanos estaban ocupados celebrando el colonialismo. Couperus, por el contrario, describe el proyecto colonial como un fracaso epistémico, y lo hace mediante afirmaciones que no habría defendido en público ninguna persona respetable, y mucho menos aquellos que definieron las fronteras de los cánones literarios europeos. Así pues, ¿por qué sus contemporáneos holandeses educados acogieron la novela con entusiasmo? ¿Por qué llegaron a considerarla un clásico de la literatura? ¿Podría ser que, incluso en un momento en el que la modernidad colonial parecía triunfante e imparable, incluso dentro de una sociedad protestante, capitalista y tecnológicamente confiada como la holandesa, existía la sospecha latente de que detrás de todas las certezas acordadas de la modernidad acechaba, esquivo, algo que

no podía ser silenciado aunque diera la impresión de permanecer en silencio?

En cualquier caso, es cada vez más evidente que el brete en el que se encontró Van Oudijk es emblemático de la difícil situación en que se halla la humanidad entera al enfrentarse a la crisis planetaria. Gran parte, si no la mayoría, vive hoy como antaño lo hicieron los colonialistas, considerando la Tierra una entidad inerte que existe más que nada para ser explotada y aprovechada con la ayuda de la ciencia y la tecnología. Sin embargo, hasta las ciencias luchan hoy por seguir el ritmo a las fuerzas ocultas que están manifestándose mediante fenómenos climáticos de una violencia insólita sin precedentes.

Y a medida que tales fenómenos se intensifican, confieren mayor resonancia a voces como la de Davi Kopenawa, voces que, obstinadas, no cesan de insistir, ante la violencia implacable y apocalíptica, en que los no humanos pueden hablar, lo hacen y, de hecho, *deben* hacerlo. Ahora que la perspectiva de una catástrofe planetaria está cada vez más cerca, urge que esas voces no humanas regresen a nuestros relatos.

El destino de los humanos, y de todos nuestros parientes, depende de ello.

---

[554] Barbara S. Harvey, «Introduction», en Des Alwi, *Friends and Exiles: A Memoir of the Nutmeg Isles and the Indonesian Nationalist Movement*, Barbara S. Harvey (ed.), Ithaca, Nueva York: Southeast Asia Program Publications, Cornell University Press, 2008, p. 2.

[555] Des Alwi, *Friends and Exiles*, pp. 9-10.

[556] *Ibid.*, pp. 9-10.

[557] *Ibid.*, p. 128.

[558] Los versos proceden de Julie Berger Hochstrasser, «The Bones in Banda: Vision, Art, and Memory in Maluku», *Midwestern Arcadia: Essays in Honor of Alison Kettering*, 2015, DOI: 10.18277/makf.2015.14.

[559] Louis Couperus, *The Hidden Force*, E. M. Beekman (ed.), Paperback Library of the Indies English, Amherst: University of Massachusetts Press, 1990, trad. al inglés de Alexander Teixeira de Mattos [trad. cast.: *Fuerza oculta*, Palma de Mallorca: Prensa Universitaria, 1991, trad. de Jean A. Schalekamp].

[560] *Ibid.*, p. 187.

[561] *Ibid.*, p. 198.

[562] *Ibid.*, pp. 198-200.

[563] Maria Dermoût, *The Ten Thousand Things*, Nueva York: New York Review

Books, 2002, trad. al inglés de Hans Koning [trad. cast.: *Las diez mil cosas*, Barcelona: Libros del Asteroide, 2006, trad. de Rafael Vázquez Zamora].

[564] *Ibid.*, p. 208.

[565] El traductor al inglés de la novela, Hans Koning, escribe en su introducción que en el mundo de Felicia, «cada una de estas cosas tiene en ese mundo un papel y un destino, poseen un alma propia» (*ibid.*, p. IX).

[566] Los años entre 1570 y 1630 fueron el período álgido de la caza de brujas en Europa. *Cf.* Brian P. Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Nueva York: Routledge, 2016, pp. 207-209 [trad. cast.: *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid: Alianza, 1995, trad. de José Luis Gil Aristu]. Véase también Wolfgang Behringer, «Weather, Hunger and Fear: Origins of the European Witch-Hunts in Climate, Society and Mentality», en Darrin Oldridge (ed.), *The Witchcraft Reader*, Nueva York: Routledge, 2019, p. 71. Véase también Robin Briggs, «"Many Reasons Why": Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation», Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 54.

[567] Willem de Blécourt, «The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period», *Gender and History* 12, n.º 2, 2000, p. 296. Con respecto a la tolerancia holandesa a la brujería, véase Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, p. 196.

[568] Robin Briggs discute varias «explicaciones» de la brujería en su artículo «"Many Reasons Why": Witchcraft and the Problem of Multiple Explanation». Las conexiones entre la caza de brujas y el clima han sido examinadas por Behringer en «Weather, Hunger and Fear»; la relación entre la caza de brujas y la construcción del Estado es analizada por Brian P. Levack en «State-Building and Witch Hunting in Early Modern Europe», en Barry, Hester y Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe*, pp. 96-117. Existe una extensa bibliografía sobre brujería y patriarcado. Véase, por ejemplo, Christina Larner, *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*, Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1981.

[569] Behringer, «Weather, Hunger and Fear», p. 82. Véase también Jonathan Barry, «Introduction», en Barry, Hester y Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe*, p. 15.

[570] Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, pp. 28-29.

[571] Lyndal Roper observa: «Todos los fenómenos de la Edad Moderna, naturales y fantásticos, poseían una especie de hiperrealidad que residía en su significado. Los detalles circunstanciales eran escudriñados en busca de su significado para el individuo y de lo que podrían revelar acerca de la causalidad y el destino». Roper, «Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany», en Barry, Hester y Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe*, p. 211.

[572] Para concepciones sobre conspiraciones diabólicas en relación con la brujería, véanse Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe,* pp. 67 y 224 [trad. cast.: *La caza de brujas en la Europa moderna,* Madrid: Alianza, 1995, trad. de José Luis Gil Aristu], y Gary K. Waite, «"Man Is a Devil to Himself": David Joris and the Rise of a Sceptical Tradition towards the Devil in the Early Modern Netherlands,

1540-1600», *Dutch Review of Church History* 75, n.º 1, 1995, p. 2.

[573] Brian Levack argumenta que «es válido afirmar que la tortura "creó" en cierto sentido la brujería». Levack, *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, p. 15. Véase también Blécourt, «The Making of the Female Witch», p. 301; con respecto a la participación personal del rey Jacobo VI de Escocia (más tarde Jacobo I de Inglaterra) en la tortura de brujas, véase Carolyn Merchant, «The Scientific Revolution and *The Death of Nature*», *Isis* 97, 2006, pp. 522-523.

[574] Blécourt, «The Making of the Female Witch», pp. 298 y 300. Véase también Wolfgang Behringer, «Witchcraft Studies in Austria, Germany and Switzerland», en Barry, Hester y Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe*, p. 94.

[575] «En todas las grandes persecuciones por brujería que implicaron la acción de comunidades enteras, la magia del tiempo meteorológico desempeñó como mínimo un papel catalítico». Behringer, «Witchcraft Studies in Austria, Germany and Switzerland», p. 92.

[576] Behringer, «Weather, Hunger and Fear», p. 71.

[577] Con relación al uso de la tortura en la caza de brujas, véase Roper, «Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany», pp. 213-218.

[578] Merchant, *The Death of Nature*, p. 168. Merchant profundizó en estos temas en su artículo de 2006 «The Scientific Revolution and *The Death of Nature*».

[579] Merchant, *The Death of Nature*, p. 168.

[580] Para un estudio de los matices de la palabra «vejación» en este contexto, véase Merchant, «The Scientific Revolution and *The Death of Nature*», pp. 528-529.

[581] Merchant, *The Death of Nature*, p. 189.

[582] Para una descripción del vitalismo europeo, véase Merchant, pp. 99-148.

[583] Elizabeth Ellis, «Centering Sovereignty: How Standing Rock Changed the Conversation», en Nick Estes y Jaskiran Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock: Voices from the #noDAPL Movement*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019, loc. 4290.

[584] *Cf.* Francis Jennings, *The Invasion of America; Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, Nueva York: Norton, 1975, p. 33; Jill Lepore, *The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity*, Nueva York: Vintage, 1998, pp. 85-86, y Bron Taylor, *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press, 2010, p. 43.

AGRADECI-
MIENTOS

Pude viajar a las Molucas en 2016 gracias al programa Explore Indonesia del Ministerio de Educación y Cultura del país. Agradezco a Hilmar Farid, director general de Cultura, y a sus colegas Nadjamuddin Ramly y Restu Gunawan esta oportunidad. Estoy particularmente en deuda con Gentur Adiutama y I Gusti Gede Irawan Putra, de la Dirección de Patrimonio y Diplomacia Cultural, por acompañarme en mis viajes por las Molucas. Les estoy muy agradecido por su ayuda con la logística y por mostrarse diligentes, pacientes y buenos compañeros de viaje y traductores.

John H. McGlynn, de la Lontar Foundation en Yakarta, lleva mucho tiempo siendo un incansable defensor de la literatura indonesia contemporánea. Le debo una mención especial de agradecimiento por ponerme en contacto con el programa Explore Indonesia. Muchos amigos en Yakarta fueron generosos con sus consejos y apoyo: estoy agradecido en particular a Goenawan Mohammad, Nirwan Dewanto y Leila Chudori. Nukila Amal, que es maluca, constituyó una fuente inagotable de información sobre la región y le estoy muy agradecido. Fue una suerte para mí que mis amigos Nengcha Lhouvum y Gautam Mukhopadhaya se encontraran en ese momento en Yakarta: les doy las gracias por su hospitalidad. En Banda Naira, Tanya Des Alwi fue inmensamente generosa con su tiempo, y tengo con ella una gran deuda de gratitud.

Por su ayuda con las fuentes en neerlandés, estoy profundamente agradecido al profesor Dirk H. A. Kolff, de la Universidad de Leiden. Admiro su trabajo desde hace mucho tiempo y ha sido una suerte poder aprovechar su vasta erudición. Por su ayuda con las fuentes, también estoy agradecido a Joseph R. Klein y Jesse Rumsey-Merlan.

Por su ayuda a mi investigación sobre la migración en Italia, me gustaría dar las gracias a Annalisa Camilli, Luca Ciabarri, Mauro van Aken, Roberto Beneduce, Shail Jha, Stefano Liberti, Sara Scarafia, Antonio Fraschilla, Mara Matta, Fausto Melluso, Gianfranco Benello,

Alessandro Triulzi, Paola Splendore, Shaul Bassi y, sobre todo, a Hasna Hena Mamataz.

Los tres lectores anónimos que revisaron el manuscrito para University of Chicago Press ofrecieron numerosas sugerencias útiles: se lo agradezco. Mi viejo amigo Chris (ahora *sir* Christopher) Clark leyó el manuscrito con la más minuciosa atención a pesar de todos sus demás compromisos, y estoy en enorme deuda con él por sus comentarios y sugerencias.

Tuve la inmensa fortuna de poder contar con el apoyo de Rahul Srivastava y su equipo de urbz.net: doy las gracias en particular a Partha Shrungarpure por su ayuda. Mis editores, Meru Gokhale y Jocasta Hamilton, me proporcionaron aliento y numerosas sugerencias de utilidad; y Alan Thomas, de University of Chicago Press, fue como siempre una roca en la que apoyarse. Estoy en deuda con todos ellos.

Este libro se ha visto enriquecido por conversaciones con muchos amigos, viejos y nuevos. Nombrarlos a todos sería imposible, pero sería una negligencia no mencionar a Julia Adeney Thomas, Debjani Ganguly, Donna Haraway, James Clifford, Susan Harding y Annu Jalais. Una última palabra de agradecimiento para Debbie por sus esmeradas lecturas del manuscrito y por su apoyo infatigable, sin el cual habría sido imposible escribir un libro durante un año de pérdidas, ansiedad e incertidumbre sin precedentes. Mi gratitud hacia ella está más allá de toda medida.

Brooklyn, 26 de octubre de 2020

BIBLIOGRAFÍA

Abram, David, *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than-Human World*, Nueva York: Vintage, 1997.

Achebe, Chinua, «An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness», en *Hopes and Impediments: Selected Essays*, Nueva York: Doubleday, 1988.

Akveld, Leo y Els M. Jacobs (eds.), *The Colourful World of the VOC: National Anniversary Book, VOC 1602-2002*, Bussum, Países Bajos: THOTH Publishers, 2002.

Albert, Bruce, «Covid-19: Lessons from the Yanomami», *New York Times*, 27 de abril de 2020.

Alwi, Des, *Friends and Exiles: A Memoir of the Nutmeg Isles and the Indonesian Nationalist Movement*, Barbara S. Harvey (ed.), Southeast Asia Program Publications, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 2008.

Amal, Nukila, *The Original Dream*, Seattle: AmazonCrossing, 2017, trad. al inglés de Linda Owens.

«Amazon Fires Increase by 84% in One Year», *BBC News*, 21 de octubre de 2019, https://www.bbc.com/news/world-latin-america-49415973.

Amend, Alex, «Blood and Vanishing Topsoil: American Ecofascism Past, Present, and in the Coming Climate Crisis», *Political Research Associates*, 9 de julio de 2020, http://politicalresearch.org/2020/07/09/blood-and-vanishing-topsoil.

Amrith, Sunil S., *Crossing the Bay of Bengal: The Furies of Nature and the Fortunes of Migrants*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2015.

Andaya, Leonard Y., «Centers and Peripheries in Maluku», *Cakalele* 4, 1993, pp. 1-21.

—, *The World of Maluku: Eastern Indonesia in the Early Modern Period*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1993.

—, «Local Trade Networks in Maluku in the 16th, 17th, and 18th Centuries», *Cakalele* 2, n.º 2, 1991, pp. 71-96.

Anderson, Virginia DeJohn, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America*, Nueva York: Oxford University Press, 2004.

Arens, W., *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropophagy*, Nueva York: Oxford University Press, 1979.

Argensola, Bartolomé Leonardo de, *Conquista de las islas Malucas*, Zaragoza: Imprenta del Hospicio Provincial, 1891.

Armed Conflict Location & Event Data Project (ACLED), «Global Conflict and Disorder Patterns, 2020», https://acleddata.com/2020/02/14/global-conflict-and-disorder-patterns-2020/.

Aronoff, Kate, «The European Far Right's Environmental Turn», *Dissent*, 31 de mayo

de 2019, https://www.dissentmagazine.org/online_articles/the-european-far-rights-environmental-turn.

Aslanian, Sebouh, «"The Salt in a Merchant's Letter": The Culture of Julfan Correspondence in the Indian Ocean and the Mediterranean», *Journal of World History* 19, n.º 2, 2008, pp. 127-188.

Aveling, H. G., «Seventeenth Century Bandanese Society in Fact and Fiction: "Tambera" Assessed», *Bijdragen tot de Taal-, Land-en Volkenkunde* 123, n.º 3, 1967, pp. 347-365.

Baas, Pieter y Jan Frits Veldkamp, «Dutch Pre-Colonial Botany and Rumphius's Ambonese Herbal», *Allertonia* 13, enero de 2014, pp. 9-19.

Bacon, Francis, *An Advertisement Touching an Holy War*, https://sites.duke.edu/conversions/files/2014/09/Manion_Bacon-on-Holy-War.pdf.

Barras, Colin, «Is an Aboriginal Tale of an Ancient Volcano the Oldest Story Ever Told?» *Science*, 11 de febrero de 2020, https://www.sciencemag.org/news/2020/02/aboriginal-tale-ancient-volcano-oldest-storyever-told.

Barry, Jonathan, «Introduction», en Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Barry, Jonathan, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Basso, Keith H., *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996.

Basu, Kaushik, «Why Is Bangladesh Booming?», *Project Syndicate*, 23 de abril de 2018, https://www.project-syndicate.org/commentary/bangladesh-sources-of-economic-growth-by-kaushik-basu-2018-04?barrier=accesspaylog.

Basu, Miharika, «Arctic Circle May Have Recorded Its Highest-Ever Temperature as Siberian Town Hits 100.4°F», *Meaww.com*, https://meaww.com/arctic-circle-highest-temperature-100-degree-siberiantown-verkhoyansk-may-hottest-month.

Beekman, E. M. (ed. y trad.), *The Poison Tree: Selected Writings of Rumphius on the Natural History of the Indies*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1981.

Behringer, Wolfgang, «Weather, Hunger and Fear: Origins of the European Witch-Hunts in Climate, Society and Mentality», en Darrin Oldridge (ed.), *The Witchcraft Reader*, Nueva York: Routledge, 2019.

—, «Witchcraft Studies in Austria, Germany and Switzerland», en Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 64-95.

Bennett, Bradley C., «Thoughts on Rumphius and His Plants: Parallels with Neotropical Ethnobotany», *Allertonia* 13, enero de 2014, pp. 72-80.

Bennett, Jane, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2010.

Benzoni, Girolamo, *History of the New World; Shewing His Travels in America from A. D. 1541 to 1556, with Some Particulars of the Island of Canary*, Londres: Hakluyt

Society, 1857, trad. al inglés de W. H. Smyth.

Bickmore, Albert S., *Travels in the East Indian Archipelago*, Londres: John Murray, 1868.

Biehl, Janet y Peter Staudenmaier, *Ecofascism Revisited: Lessons from the German Experience*, Porsgrunn, Noruega: New Compass Press, 1995 [trad. cast.: *Ecofascismo. Lecciones sobre la experiencia alemana*, Barcelona: Virus Editorial, 2019, trad. de Paula Martín Ponz].

Bilgrami, Akeel, *Secularism, Identity, and Enchantment*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014.

Blécourt, Willem de, «The Making of the Female Witch: Reflections on Witchcraft and Gender in the Early Modern Period», *Gender and History* 12, n.º 2, 2000, pp. 287-309.

Bonner, Raymond, *At the Hand of Man: Peril and Hope for Africa's Wildlife*, Nueva York: Vintage, 1993.

Boxer, C. R., *The Dutch Seaborne Empire, 1600-1800*, Londres: Penguin, 1990.

Bradley, James, *The China Mirage: The Hidden History of American Disaster in Asia*, Nueva York: Little, Brown, 2015.

Bregman, Rutger, «The Real Lord of the Flies: What Happened When Six Boys Were Shipwrecked for 15 Months», *The Guardian*, 9 de mayo de 2020, https://www.theguardian.com/books/2020/may/09/the-reallord-of-the-flies-what-happened-when-six-boys-were-shipwrecked-for-15-months.

Briggs, Robin, «"Many Reasons Why": Witchcraft and the Problemof Multiple Explanation», en Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 49-63.

Brixius, Dorit, «A Hard Nut to Crack: Nutmeg Cultivation and the Application of Natural History between the Maluku Islands and Isle de France (1750s-1780s)», *British Journal for the History of Science* 51, Special Issue 4 (Science and Islands in Indo-Pacific Worlds), diciembre de 2018, pp. 585-606, DOI: 10.1017/S0007087418000754.

Brugge, Doug, Timothy Benally y Esther Yazzie-Lewis (eds.), *The Navajo People and Uranium Mining*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

Brum, Eliane, «"Hay indicios significativos para que autoridades brasileñas, incluido Bolsonaro, sean investigadas por genocidio"», *El País*, 25 de julio de 2020, https://elpais.com/internacional/2020-07-25/hay-indicios-significativos-para-que-autoridades-brasilenas-incluido-bolsonaro-sean-investigadas-por-genocidio.html.

Brune, Michael, «Pulling Down Our Monuments», *Sierra*, 22 de julio de 2020, https://www.sierraclub.org/michael-brune/2020/07/john-muirearly-history-sierra-club.

Bruner, Charlotte H., «The Meaning of Caliban in Black Literature Today», *Comparative Literature Studies* 13, n.º 3, 1976, pp. 240-253.

Bubandt, Nils, «Haunted Geologies: Spirits, Stones and the Necropolitics of the Anthropocene», en Anna Tsing *et al.* (eds.), *Arts of Living on a Damaged Planet*,

Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

Builth, Heather, «Mt. Eccles Lava Flow and the Gunditjmara Connection: A Landform for All Seasons», *Proceedings of the Royal Society of Victoria*, noviembre de 2004, pp. 165-184.

Builth, Heather *et al.*, «Environmental and Cultural Change on the Mt. Eccles Lava-Flow Landscapes of Southwest Victoria, Australia», *Holocene* 18, n.º 3, 2008, pp. 413-424.

Campbell, Kurt M. *et al.*, *The Age of Consequences: The Foreign Policy and National Security Implications of Global Climate Change*, Washington D. C.: Center for Strategic and International Studies, 2007.

Cederlöf, Gunnel y K. Sivaramakrishnan (eds.), *Ecological Nationalisms: Nature, Livelihoods, and Identities in South Asia*, Ranikhet: Permanent Black, 2006.

Chakrabarty, Dipesh, «The Politics of Climate Change Is More than the Politics of Capitalism», *Theory, Culture & Society*, Special Issue: Geosocial Formations and the Anthropocene, 2017.

—, «Climate and Capital: On Conjoined Histories», *Critical Inquiry* 41, n.º 1, 2014, pp. 1-23.

Chaplin, Joyce E., *Subject Matter: Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500-1676*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2001.

Chatterjee, Partha, *The Black Hole of Empire: History of a Global Practice of Power*, Ranikhet: Permanent Black, 2012.

Chaturvedi, Sanjay y Timothy Doyle, *Climate Terror: A Critical Geopolitics of Climate Change*, Londres: Palgrave Macmillan, 2015.

Chuter, Andrew, «UK to Boost Defense Budget by $21.9 Billion», *DefenseNews*, 11 de noviembre de 2020, https://www.defensenews.com/global/europe/2020/11/19/uk-to-boost-defense-budget-by-219-billionheres-who-benefits-and-loses-out/.

Clark, Brett, Andrew K. Jorgenson y Jeffrey Kentor, «Militarization and Energy Consumption: A Test of Treadmill of Destruction Theory in Comparative Perspective», *International Journal of Sociology* 40, n.º 2, verano de 2010, pp. 23-43.

Clark, Christopher M., «This Is a Reality, Not a Threat», *New York Review of Books*, 22 de noviembre de 2018.

Clark, N., «Geo-Politics and the Disaster of the Anthropocene», *Sociological Review* 62, supl. n.º 1, 2014, pp. 19-37, DOI: 10.1111/1467-954X.12122.

Clark, William R., *Petrodollar Warfare: Oil, Iraq and the Future of the Dollar*, Gabriola Island, British Columbia: New Society Publishers, 2005.

Clement, Charles R. *et al.*, «The Domestication of Amazonia before European Conquest», *Proceedings of the Royal Society B: Biological Sciences* 282, n.º 1812, 7 de agosto de 2015, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4528512/.

Clulow, Adam, «The Art of Claiming: Possession and Resistance in Early Modern Asia», *American Historical Review* 121, n.º 1, febrero de 2016, pp. 17-38, https://doi.org/10.1093/ahr/121.1.17.

CNA Corporation, *National Security and the Threat of Climate Change*, 2007, https://

www.cna.org/cna_files/pdf/national%20security%20and%20the%20threat%20of%20climate%20change.pdf.

Cook, Harold J., *Matters of Exchange: Commerce, Medicine, and Science in the Dutch Golden Age*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2007.

Correa, Pablo, «Brazil Drives Increase in Worldwide Forest Loss», *SciDevNet*, 12 de junio de 2020, https://www.scidev.net/global/news/brazil-drives-increase-in-worldwide-forest-loss/.

Corry, Stephen, «It's Time to Clean Ecofascism Out of Environmentalism», *Counterpunch*, 2 de abril de 2020, https://www.counterpunch.org/2020/04/02/its-time-to-clean-ecofascism-out-of-environmentalism/.

Couperus, Louis, *The Hidden Force*, E. M. Beekman (ed.), Paperback Library of the Indies English, Amherst: University of Massachusetts Press, 1990, trad. al inglés de Alexander Teixeira de Mattos [trad. cast.: *Fuerza oculta*, Madrid: Prensa Universitaria, 1991, trad. de Jean A. Schalekamp].

Cowen, Deborah, *The Deadly Life of Logistics: Mapping Violence in Global Trade*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.

Crawford, Neta C., *Pentagon Fuel Use, Climate Change, and the Costs of War*, Watson Institute, Brown University, actualizado y revisado, 13 de noviembre de 2019.

—, «United States Budgetary Costs and Obligations of Post-9/11 Wars through FY2020: $6.4 Trillion», Watson Institute, Brown University, 13 de noviembre de 2019.

Crist, Eileen, *Images of Animals: Anthropomorphism and Animal Mind*, Filadelfia: Temple University Press, 1999.

Cronon, William, «A Place for Stories: Nature, History, and Narrative», *Journal of American History* 78, n.º 4, 1992, pp. 1347-1376.

—, *Changes in the Land: Indians, Colonists and the Ecology of New England*, Nueva York: Hill and Wang, 1983.

Crosby, Alfred, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986; edición electrónica, 2015 [trad. cast.: *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Barcelona: Crítica, 1988, trad. de Montserrat Iniesta].

Cruz, Juan Moreno y M. Scott Taylor, «A Spatial Approach to Energy Economics», documento de trabajo 18908, National Bureau of Economic Research, marzo de 2013, http://www.nber.org/papers/w18908.

Dalby, Simon, «The Geopolitics of Climate Change», *Political Geography* 37, 2013, pp. 38-47.

—, «Anthropocene Geopolitics: Globalisation, Empire, Environment and Critique», *Geography Compass* 1, n.º 1, 2007, pp. 103-118.

Danowski, Déborah y Eduardo Viveiros de Castro, *The Ends of the World*, Nueva York: Polity Press, 2017, trad. al inglés de Rodrigo Nunes.

Darwin, Charles, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Nueva York, 1871.

Das, Mitra Srijana, «Over-Consumption Underlies Cyclone Amphan and Covid-19», *Times of India*, 22 de mayo de 2020, https://timesofindia.indiatimes.com/over-

consumption-underlies-cyclone-amphan-and-covid-19/articleshow/75880597.cms.

Das, Samarendra y Felix Padel, *Out of This Earth: East India Adivasis and the Aluminium Cartel*, Hyderabad: Orient BlackSwan, 2010.

Deb Roy, Rohan, *Malarial Subjects: Empire, Medicine and Nonhumans in British India, 1820-1909*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

Decimocuarto dalái lama (Bhikshu Tenzin Gyatso), *The Sheltering Tree of Interdependence: A Buddhist Monk's Reflections on Ecological Responsibility*, Nueva York: Tibet House, 1993, transcreado al inglés por Amit Jayaram [trad. cast.: *El árbol protector de la interdependencia: Reflexiones de un monje budista sobre la responsabilidad ecológica*, http://eldalailama.com/messages/environment/buddhist-monks-reflections].

Degroot, Dagomar, «Did Colonialism Cause Global Cooling? Revisiting an Old Controversy», *Historical Climatology*, 22 de febrero de 2019, https://www.historicalclimatology.com/features/did-colonialism-causeglobal-cooling-revisiting-an-old-controversy.

Deloria, Vine, Jr., *God Is Red: A Native View of Religion*, Golden, Colorado: North American Press, 1992.

DeLoughrey, Elizabeth, «Toward a Critical Ocean Studies for the Anthropocene», *English Language Notes* 57, n.º 1, abril de 2019.

Denetdale, Jennifer Nez, *Reclaiming Diné History: The Legacies of Navajo Chief Manuelito and Juanita*, Tucson: University of Arizona Press, 2007.

Departamento de Defensa de Estados Unidos, *National Security Implications of Climate-Related Risks and a Changing Climate*, 2015, https://archive.defense.gov/pubs/150724-congressional-report-on-national-implications-of-climate-change.pdf.

Derks, Hans, *History of the Opium Problem: The Assault on the East, ca. 1600-1950*, Leiden: Brill, 2012.

Dermoût, Maria, *The Ten Thousand Things*, Nueva York: New York Review Books, 2002, trad. al inglés de Hans Koning [trad. cast.: *Las diez mil cosas*, Barcelona: Libros del Asteroide, 2006, trad. de Rafael Vázquez Zamora].

Deshmane, Akshay, «Documents Show How Javadekar and Harsh Vardhan Diluted India's Green Law», *Huffpost*, 3 de julio de 2020, https://www.huffingtonpost.in/entry/environment-news-india-narendra-modigovernment_in_5efe08c6c5b6acab284cf0a1.

Diniz Alves, José Eustáquio y George Martine, «Population, Development and Environmental degradation in Brazil», en Liz-Rejane Issberner y Philippe Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene: Conflicts between Predatory Development and Environmental Politics*, Nueva York: Routledge, 2017.

Downs, Jacques M. y Frederic D. Grant, Jr., *The Golden Ghetto: The American Commercial Community at Canton and the Shaping of American China Policy, 1784-1844*, Hong Kong: Hong Kong University Press, 2014.

Downs, Jim, *Sick from Freedom: African-American Illness and Suffering during the Civil War and Reconstruction*, Nueva York: Oxford University Press, 2012.

Doyle, Julie, «Where Has All the Oil Gone? BP Branding and the Discursive Elimination of Climate Change Risk», enero de 2011, https://www.researchgate.net/publication/305209345_Where_has_all_the_oil_gone_BP_branding_and_the_discursive_elim

Drinnon, Richard, *Facing West: The Metaphysics of Indian-Hating and Empire-Building*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1980.

Dryden, John, *Amboyna: The State of Innocence*, en Walter Scott (ed.), *The Works of John Dryden*, vol. 5, libro electrónico n.º 16208, 2005.

Duara, Prasenjit, *The Crisis of Global Modernity: Asian Traditions and a Sustainable Future*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

Dunbar-Ortiz, Roxanne, «What White Supremacists Know», *Boston Review*, 20 de noviembre de 2020.

—, *An Indigenous Peoples' History of the United States*, Boston: Beacon Press, 2014 [trad. cast.: *La historia indígena de Estados Unidos*, Madrid: Capitán Swing, 2019, trad. de Nancy Viviana Piñeiro].

Dupuy, Jean-Pierre, *Economy and the Future: A Crisis of Faith*, East Lansing: Michigan State University Press, 2014, trad. al inglés de M. B. DeBevoise.

—, *The Mark of the Sacred*, Stanford, California: Stanford University Press, 2013, trad. al inglés de M. B. DeBevoise.

Echanove, Matias y Rahul Srivastava, «Circulatory Urbanism», *Broken Nature*, 2019, http://www.brokennature.org/circulatory-urbanism/.

Ehrenreich, Ben, *Desert Notebooks: A Road Map for the End of Time*, Berkeley, California: Counterpoint, 2020.

Ellen, Roy, *On the Edge of the Banda Zone: Past and Present in the Social Organization of a Moluccan Trading Network*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2003.

Elliott, David, «These Are the Countries Best Prepared for Health Emergencies», *World Economic Forum*, 12 de febrero de 2020, https://www.weforum.org/agenda/2020/02/these-are-the-countries-best-preparedfor-health-emergencies/.

Ellis, Elizabeth, «Centering Sovereignty: How Standing Rock Changed the Conversation», en Nick Estes y Jaskiran Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock: Voices from the #noDAPL Movement*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

Estes, Nick, *Our History Is the Future: Standing Rock versus the Dakota Access Pipeline, and the Long Tradition of Indigenous Resistance*, Nueva York: Verso, 2019 [trad. cast.: *Nuestra historia es el futuro. La lucha siux contra el oleoducto Dakota Access y la larga tradición de resistencia indígena*, Pamplona: Katakrak, 2021, trad. de Laura Carasusán].

—, «"They Took Our Footprint Out of the Ground": An Interview with Ladonna Bravebull Allard», en Nick Estes y Jaskiran Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock: Voices from the #noDAPL Movement*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

—, «Traditional Leadership and the Oceti Sakowin: An Interview with Lewis Grassrope», en Nick Estes y Jaskiran Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock: Voices from the #noDAPL Movement*, Minneapolis: University of Minnesota Press,

2019.

Estes, Nick y Jaskiran Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock: Voices from the #noDAPL Movement*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

Fearnside, Philip, «How a Dam Building Boom Is Transforming the Brazilian Amazon», *Yale Environment 360*, 26 de septiembre de 2017, https://e360.yale.edu/features/how-a-dam-building-boom-is-transformingthe-brazilian-amazon.

Federici, Silvia, *Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation*, 2.ª ed., Brooklyn: Automedia, 2014 [trad. cast.: *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2010, trad. de Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza].

—, «The Great Witch Hunt», *Maine Scholar* 1, 1988, pp. 31-52.

Fenn, Elizabeth A., «Biological Warfare in Eighteenth-Century North America: Beyond Jeffery Amherst», *Journal of American History*, marzo de 2000, pp. 1552-1580.

Ferguson, Kathy E., «The Sublime Object of Militarism», *New Political Science* 31, n.º 4, diciembre de 2009.

Figueiredo, Patrícia, «Número de mortes de lideranças indígenas em 2019 é o maior em pelo menos 11 anos, diz Pastoral da Terra», Globo.com, 12 de octubre de 2019, https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/12/10/mortes-de-liderancas-indigenas-batem-recorde-em-2019-diz-pastoral-da-terra.ghtml.

Fox, Alex, «Sierra Club Grapples with Founder John Muir's Racism», *Smithsonian Magazine*, 24 de julio de 2020, https://www.smithsonianmag.com/smart-news/sierraclub-grapples-founder-john-muirsracism-180975404/.

Fox, Justin, «Why the Missouri River Is Just Going to Keep on Flooding: Viewpoint», *Insurance Journal*, 30 de abril de 2019.

FP Analytics, «Covid-19 Global Response Index», *Foreign Policy*, 4 de septiembre de 2020.

Frank, Robert H., Thomas Gilovich y Dennis T. Regan, «Does Studying Economics Inhibit Cooperation?», *Journal of Economic Perspectives* 7, n.º 2, primavera de 1993, pp. 159-171.

Friedman, Lisa, «Trump Team to Promote Fossil Fuels and Nuclear Power at Bonn Climate Talks», *New York Times*, 2 de noviembre de 2017, https://www.nytimes.com/2017/11/02/climate/trump-coal-cop23bonn.html?_r=0.

Games, Alison, *Inventing the English Massacre: Amboyna in History and Memory*, Nueva York: Oxford University Press, 2020.

Garcia, Claude A. y J.-P. Pascal, «Sacred Forests of Kodagu: Ecological Value and Social Role», en Gunnel Cederlöf y K. Sivaramakrishnan (eds.), *Ecological Nationalisms: Nature, Livelihoods, and Identities in South Asia*, Ranikhet: Permanent Black, 2006, pp. 199-229.

Gatti, Roberto Cazzolla, «A Conceptual Model of New Hypothesis on the Evolution of Biodiversity», *Biologia* 71, n.º 3, 2016, DOI: 10.1515/biolog2016-0032.

Gemenne, François *et al.*, «Climate and Security: Evidence, Emerging Risks, and a New Agenda», *Climatic Change* 123, 2014, pp. 1-9.

Gilbert, Emily, «The Militarization of Climate Change», *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 11, n.º 1, 2012, pp. 1-14.

Gilio-Whitaker, Dina, *As Long as Grass Grows: The Indigenous Fight for Environmental Justice, from Colonization to Standing Rock*, Boston: Beacon Press, 2019.

Gilman, Nils, «The Coming Avocado Politics: What Happens When the Ethno-Nationalist Right Gets Serious about the Climate Emergency?», *Breakthrough Institute*, 7 de febrero de 2020, https://thebreakthrough.org/journal/no-12-winter-2020/avocado-politics.

Gilmore, Ruth Wilson, prólogo a Cedric J. Robinson, *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance*, H. L. T. Quan (ed.), Londres: Pluto Press, 2019.

Global Health and Security Index, Center for Health and Security, Bloomberg School of Public Health, Johns Hopkins University, 2019, https://www.ghsindex.org/wp-content/uploads/2020/04/2019Global-Health-Security-Index.pdf.

GlobalSecurity.org, «Libyan Civil War 2020», https://www.globalsecurity.org/military/world/war/libya-civil-war-2020.htm.

Glotfelty, Cheryll y Harold Fromm (eds.), *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Athens: University of Georgia Press, 1996.

Goldstein, Jesse, «Terra Economica: Waste and the Production of Enclosed Nature», *Antipode* 45, n.º 2, 2013, pp. 357-375.

Goss, Jon, «Understanding the "Maluku Wars": Overview of Sources of Communal Conflict and Prospects for Peace», *Cakalele* 11, 2000, pp. 7-39.

Gould, Kenneth A., «The Ecological Costs of Militarization», *Peace Review: A Journal of Social Justice* 19, 2007, pp. 331-334.

Grande, Sandy *et al.*, «Red Praxis: Lessons from Mashantucket to Standing Rock», en Nick Estes y Jaskiran Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock: Voices from the #noDAPL Movement*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

Grandin, Greg, *The End of the Myth: From the Frontier to the Border Wall in the Mind of America*, Nueva York: Metropolitan, 2019.

Grandjean, Katherine A., «The Long Wake of the Pequot War», *Early American Studies* 9, n.º 2, primavera de 2011, pp. 379-411.

Grenier, John, *The First Way of War: American War Making on the Frontier, 1607-1814*, Nueva York: Cambridge University Press, 2005.

Grove, Jairus, *Savage Ecologies: War and Geopolitics at the End of the World*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2019.

Grove, Richard, *Ecology, Climate and Empire: Colonialism and Global Environmental History, 1400-1940*, Cambridge: White Horse Press, 1997.

Gualinga, José y Bethany Pitts, «The Border of Life: A Response to the Pandemic from the Amazon», *Resilience*, 18 de mayo de 2020, https://www.resilience.org/stories/2020-05-18/the-border-of-life-a-responseto-the-pandemic-from-the-amazon/.

Guha, Ramachandra, «Mahatma Gandhi and the Environmental Movement in India», *Capitalism Nature Socialism* 6, n.º 3, 1995, pp. 47-61, DOI: 10.1080/10455759509358641.

—, «Toward a Cross-Cultural Environmental Ethic», *Alternatives* 25, 1990, pp. 431-447.

—, «Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique», *Environmental Ethics* 11, n.º 1, 1989, pp. 71-83.

—, *The Unquiet Woods: Ecological Change and Peasant Resistance in the Himalaya*, Nueva Deli: Oxford University Press, 1989.

Guha, Ramachandra y J. Martínez Alier (eds.), *Varieties of Environmentalism: Essays North and South*, Londres: Earthscan, 1997.

Gupta, Malavika y Felix Padel, «Confronting a Pedagogy of Assimilation: The Evolution of Large-Scale Schools for Tribal Children in India», *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, n. s., 10, n.º 1, 2018, https://www.anthro.ox.ac.uk/files/jaso1012018pdf.

Hallmann, Caspar A. *et al.*, «More than 75 Percent Decline over 27 Years in Total Flying Insect Biomass in Protected Areas», *PLOS One*, 18 de octubre de 2017, https://doi.org/10.1371/journal.pone.0185809.

Hamacher, Duane W. y Ray P. Norris, «Australian Aboriginal Geomythology: Eyewitness Accounts of Cosmic Impacts?», artículo enviado a *Archaeoastronomy: The Journal of Astronomy in Culture*, 22 de septiembre de 2010, https://arxiv.org/abs/1009.4251.

Hanbury, Shanna, «"The Tipping Point Is Here, It Is Now", Top Amazon Scientists Warn», *Mongabay*, 20 de diciembre de 2019, https://news.mongabay.com/2019/12/the-tipping-point-is-here-it-is-now-topamazon-scientists-warn/.

Hanna, Willard A., *Indonesian Banda: Colonialism and Its Aftermath in the Nutmeg Islands*, reimpresión, Banda Naira: Yayasan Warisan da Budaya, 1991.

Haraway, Donna J., *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2016.

Hardin, Garrett, «Living on a Lifeboat: A Reprint from *Bioscience*, October 1974», *Social Contract*, otoño de 2001, pp. 36-47.

—, «The Tragedy of the Commons», *Science* 162, 1968, pp. 1243-1248.

Harris, Thaddeus Mason, «A Discourse Delivered at Plymouth, December 22d 1808, at the ANNIVERSARY COMMEMORATION of the Landing of Our Ancestors at that Place», Boston, 1808.

«The Hartford Treaty, 1638, Signifying the Close of the Pequot War», http://pequotwar.org/wp-content/uploads/2014/11/Grade-8-Treaty-of-Hartford-Guiding-Questions-Avery.pdf.

Hartmann, George W., «The "Black Hole" of Calcutta: Fact or Fiction?», *Journal of Social Psychology* 27, 1948, pp. 17-35.

Hayles, N. Katherine, «Cognitive Assemblages: Technical Agency and Human Interactions», *Critical Inquiry* 43, otoño de 2016, pp. 32-55.

Hesíodo, «Teogonía», en *Obras y fragmentos*, Madrid: Gredos, 2014, trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez.

Hochstrasser, Julie Berger, «The Bones in Banda: Vision, Art, and Memory in Maluku», *Midwestern Arcadia: Essays in Honor of Alison Kettering*, 2015, DOI:

10.18277/makf.2015.14.

—, «The Conquest of Spice and the Dutch Colonial Imaginary: Seen and Unseen in the Visual Culture of Trade», en Londa Schiebinger y Claudia Swan (eds.), *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2007, pp. 169-186.

Hood, Marlowe, «Scientists Warn Multiple Overlapping Crises Could Trigger "Global Systemic Collapse"», *ScienceAlert*, 5 de febrero de 2020, https://www.sciencealert.com/hundreds-of-top-scientistswarn-combined-environmental-crises-will-causeglobal-collapse.

Hooks, Gregory y Chad L. Smith, «Treadmills of Production and Destruction: Threats to the Environment Posed by Militarism», *Organization & Environment* 18, n.º 1, marzo de 2005, pp. 19-37.

—, «The Treadmill of Destruction: National Sacrifice Areas and Native Americans», *American Sociological Review* 69, 2004, pp. 558-575.

Hopkins, Hop, «Racism Is Killing the Planet», *Sierra*, 8 de junio de 2020, https://www.sierraclub.org/sierra/racism-killing-planet.

Horn, Steve, «Arizona Reels as Three of the Biggest Wildfires in Its History Ravage State», *The Guardian*, 2 de julio de 2020, https://amp.theguardian.com/environment/2020/jul/02/arizona-wildfires?_twitter_impression=true.

Horne, Gerald, *The Apocalypse of Settler Colonialism: The Roots of Slavery, White Supremacy, and Capitalism in Seventeenth-Century North America and the Caribbean*, Nueva York: Monthly Review Press, 2017.

Hsiang, Solomon M. y Marshall Burke, «Climate, Conflict, and Social Stability: What Does the Evidence Say?», *Climatic Change* 123, 2014, pp. 39-55.

Hulme, Peter, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, Nueva York: Methuen, 1986.

Issberner, Liz-Rejane y Philippe Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene: Conflicts between Predatory Development and Environmental Politics*, Nueva York: Routledge, 2017.

Jalais, Annu y Amites Mukhopadhyay, «Of Pandemics and Storms in the Sundarbans», en Calynn Dowler (ed.), «Intersecting Crises», *American Ethnologist*, 12 de octubre de 2020, https://americanethnologist.org/features/pandemic-diaries/introduction-intersecting-crises/of-pandemics-and-storms-in-the-sundarbans.

Jennings, Francis, *The Invasion of America: Indians, Colonialism and the Cant of Conquest*, Nueva York: Norton, 1975.

Jensen, W. G., «The Importance of Energy in the First and Second World Wars», *Historical Journal* 11, n.º 3, 1968, pp. 538-554.

Jones, David S., «Virgin Soils Revisited», *William and Mary Quarterly* 60, n.º 4, octubre de 2003, pp. 703-742.

Jones, K., N. Patel, M. Levy *et al.*, «Global Trends in Emerging Infectious Diseases», *Nature* 451, 2008, pp. 990-993, https://doi.org/10.1038/nature06536.

Jorgenson, Andrew K. y Brett Clark, «The Temporal Stability and Developmental Differences in the Environmental Impacts of Militarism: The Treadmill of

Destruction and Consumption-Based Carbon Emissions», *Sustainability Science* 11, 2016, pp. 505-514.

Jorgenson, Andrew K., Brett Clark y Jeffrey Kentor, «Militarization and the Environment: A Panel Study of Carbon Dioxide Emissions and the Ecological Footprints of Nations, 1970-2000», *Global Environmental Politics* 10, n.º 1, febrero de 2010, pp. 7-29.

Jorgenson, Andrew K., Brett Clark y Jennifer E. Givens, «The Environmental Impacts of Militarization in Comparative Perspective: An Overlooked Relationship», *Nature and Culture* 7, n.º 3, 2012, pp. 314-337.

Kaartinen, Timo, *Songs of Travel and Stories of Place: Poetics of Absence in an Eastern Indonesian Society*, Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2010.

Kelton, Paul, *Epidemics and Enslavement: Biological Catastrophe in the Native Southeast, 1492-1715*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2007.

Kendi, Ibram X., «We're Still Living and Dying in the Slaveholders' Republic», *Atlantic*, 4 de mayo de 2020.

Kiers, Lucas, *Coen op Banda: de conqueste getoest aan het recht van den tijd*, Utrecht: Oosthoek, 1943.

Kimmerer, Robin Wall, *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teaching of Plants*, Minneapolis: Milkweed Editions, 2013 [trad. cast.: *Una trenza de hierba sagrada. Saber indígena, conocimiento científico y las enseñanzas de las plantas*, Madrid: Capitán Swing, 2021, trad. de David Muñoz Mateos].

Kirkpatrick, David D., Matt Apuzzo y Selam Gebrekidan, «Europe Said It Was Pandemic Ready: Pride Was Its Downfall», *New York Times*, 20 de julio de 2020.

Klare, Michael T, «Garrisoning the Global Gas Station», *TomDispatch*, 12 de junio de 2008, https://www.globalpolicy.org/component/content/article/154-general/25938.html.

—, *Rising Powers, Shrinking Planet: The New Geopolitics of Energy*, Nueva York: Metropolitan Books, 2008.

Klein, Naomi, *On Fire: The (Burning) Case for a Green New Deal*, Nueva York: Simon and Schuster, 2019 [trad. cast.: *En llamas. Un (enardecido) argumento a favor del Green New Deal*, Barcelona: Paidós, 2021, trad. de Ana Pedrero Verge y Francisco José Ramos Mena].

—, «Only a Green New Deal Can Douse the Fires of EcoFascism», *The Intercept*, 16 de septiembre de 2019.

—, *Battle for Paradise: Puerto Rico Takes on the Disaster Capitalists*, Chicago: Haymarket Books, 2018 [trad. cast.: *La batalla por el paraíso.Puerto Rico y el capitalismo del desastre*, Barcelona: Paidós, 2019, trad. de Teresa Córdova Rodríguez].

—, *This Changes Everything: Capitalism vs. the Climate*, Nueva York: Knopf, 2014 [trad. cast.: *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Barcelona: Paidós, 2019, trad. de Albino Santos Mosquera].

Knaap, Gerrit J., «Crisis and Failure: War and Revolt in the Ambon Islands, 1636-1637», *Cakalele* 3, 1992, pp. 1-26.

Kopenawa, Davi y Bruce Albert, *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*,

Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2013, trad. al inglés de Nicholas Elliott y Alison Dundy.

Kothari, Ashish, «No Atma, Lots of Nirbharta: The Socio-Ecological Bankruptcy of Modi's Self-Reliance Stimulus», *The Wire*, 28 de septiembre de 2020, https://m.thewire.in/article/government/india-atmanirbhar-economic-package-environment-coal-mining/amp?_twitter_impression=true&s=03.

—, «India Needs a Rainbow Recovery Plan», *The Hindu*, 6 de octubre de 2020.

Kripal, Jeffrey J., *Authors of the Impossible: The Paranormal and the Sacred*, Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Krondl, Michael, *The Taste of Conquest: The Rise and Fall of the Three Great Cities of Spice*, Nueva York: Ballantine, 2008.

LaDuke, Winona, *All Our Relations: Native Struggles for Land and Life*, Chicago: Haymarket Books, 1999.

Lafuente, Antonio y Nuria Valverde, «Linnaean Botany and Spanish Imperial Biopolitics», en Londa Schiebinger y Claudia Swan (eds.), *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2007.

Lape, Peter V, «Political Dynamics and Religious Change in the Late Pre-Colonial Banda Islands, Eastern Indonesia», *World Archaeology* 32, n.º 1, 2000, pp. 138-155.

Laqueur, Thomas Walter, *Solitary Sex: A Cultural History of Masturbation*, Nueva York: Zone Books, 2003.

Larner, Christina, *Enemies of God: The Witch Hunt in Scotland*, Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1981.

Lem, Stanisław, *Solaris*, 1970, reimpresión, Nueva York: Faber & Faber, 2016, trad. al inglés de Joanna Kilmartin y Steve Cox [trad. cast.: *Solaris*, Madrid: Impedimenta, 2011, trad. de Joanna Orzechowska].

Léna, Philippe y Liz-Rejane Issberner, «Anthropocene in Brazil: An Inquiry into Development Obsession and Policy Limits», en Liz-Rejane Issberner y Philippe Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene: Conflicts between Predatory Development and Environmental Politics*, Nueva York: Routledge, 2017.

Lepore, Jill, *The Name of War: King Philip's War and the Origins of American Identity*, Nueva York: Vintage, 1998.

Leroy, Jean-Pierre, «Markets or the Commons? The Role of Indigenous Peoples, Traditional Communities and Sectors of the Peasantry in the Environmental Crisis», en Liz-Rejane Issberner y Philippe Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene: Conflicts between Predatory Development and Environmental Politics*, Nueva York: Routledge, 2017.

Levack, Brian P., *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, Nueva York: Routledge, 2016 [trad. cast.: *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid: Alianza, 1995, trad. de José Luis Gil Aristu].

—, «State-Building and Witch Hunting in Early Modern Europe», en Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.

96-117.

Levitz, Eric, «Far-Right Climate Denial Is Scary: Far-Right Climate Acceptance Might Be Scarier», *New York Magazine*, 6 de marzo de 2019, https://nymag.com/intelligencer/2019/03/climate-science-invitesliberal-solutions-or-fascist-ones.html.

Lewis, Simon L. y Mark A. Maslin, «Defining the Anthropocene», *Nature* 1519, 12 de marzo de 2015.

Liberti, Stefano, *Terra Bruciata: Come la crisi ambientale sta cambiando l'Italia e la nostra vita*, Roma: Rizzoli, 2020.

Liboiron, Max, *Pollution Is Colonialism*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2021.

Lindqvist, Sven, *Terra Nullius: A Journey through No One's Land*, Londres: Granta, 2007.

—, *«Exterminate All the Brutes»: One Man's Odyssey into the Heart of Darkness and the Origins of European Genocide*, Nueva York: New Press, 1992 [trad. cast.: *Exterminad a todos los salvajes*, Madrid: Turner, 2004, trad. de Carlos Kristensen].

Linebaugh, Peter y Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Boston: Beacon Press, 2000 [trad. cast.: *La hidra de la revolución. Marineros, esclavos y comuneros en la historia oculta del Atlántico*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2022].

Londoño, Ernesto y Letícia Casado, «As Bolsonaro Keeps Amazon Vows, Brazil's Indigenous Fear "Ethnocide"», *New York Times*, 19 de abril de 2020.

Loth, Vincent C., «Armed Incidents and Unpaid Bills: Anglo-Dutch Rivalry in the Banda Islands in the Seventeenth Century», *Modern Asian Studies* 29, n.º 4, octubre de 1995, pp. 705-740.

—, «Pioneers and Perkeniers: The Banda Islands in the 17th Century», *Cakalele* 6, 1995, pp. 13-35.

Loureiro, Violeta Refkalefsky, «The Amazon before the Brazilian Environmental Issue», en Liz-Rejane Issberner y Philippe Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene: Conflicts between Predatory Development and Environmental Politics*, Nueva York: Routledge, 2017.

Lovejoy, Thomas E. y Carlos Nobre, «Amazon Tipping Point: Last Chance for Action», *Science Advances* 5, n.º 12, 20 de diciembre de 2019.

Lovelock, James, «What Is Gaia?», ecolo.org/lovelock/what_is_Gaia.html[trad. cast.: «Qué es Gaia?», http://www.ecolo.org/lovelock/what_is_Gaia_sp.html].

Luttikhuis, Bart y A. Dirk Moses, «Mass Violence and the End of the Dutch Colonial Empire in Indonesia», *Journal of Genocide Research* 14, n.os 3-4, 2012.

Malm, Andreas, *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*, Londres: Verso, 2016 [trad. cast.: *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*, Madrid: Capitán Swing, 2020, trad. de Emilio Ayllón Rull].

Marya, Rupa y Raj Patel, *Inflamed: Deep Medicine and the Anatomy of Injustice*, Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2021.

Masco, Joseph, «The Crisis in Crisis», *Current Anthropology* 58, sup. 15, febrero de

2017, pp. 565-576.
—, *The Theater of Operations: National Security Affect from the Cold War to the War on Terror*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2014.
—, «Bad Weather: The Time of Planetary Crisis», en Martin Holbraad y Morten Axel Pedersen (eds.), *Times of Security, Ethnographies of Fear: Protest and the Future*, Londres: Routledge, 2013, pp. 163-197.
Mason, John, *A Brief History of the Pequot War: Especially of the memorable Taking of their Fort at Mistick in Connecticut in 1637*, Boston, 1736.
Masselman, George, *The Money Trees: The Spice Trade*, Nueva York: McGraw-Hill, 1967.
—, *The Cradle of Colonialism*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1963.
Matchan, Erin L., David Phillips, Fred Jourdan y Korien Oostingh, «Early Human Occupation of Southeastern Australia: New Insights from 40Ar/39Ar Dating of Young Volcanoes», *Geology* 20, n.º 20, 2019.
Mathur, Nayanika, «What I Learned at the "Rhodes Must Fall" Protest at Oxford», *The Wire*, 11 de mayo de 2020, https://thewire.in/world/cecil-rhodes-oxford-protest-george-floyd.
Mbembe, Achille, *Necropolitics*, Durham, Carolina del Norte: Duke University Press, 2019, trad. al inglés de Steven Corcoran.
McGrath, Maggie, «63% of Americans Don't Have Enough Savings to Cover a $500 Emergency», *Forbes*, 6 de enero de 2016, https://www.forbes.com/sites/maggiemcgrath/2016/01/06/63-of-americans-dont-have-enoughsavings-to-cover-a-500-emergency/?sh=787dadfb4e0d.
McGreal, Chris, *American Overdose: The Opioid Tragedy in Three Acts*, Nueva York: Public Affairs, 2018.
McPherson, Robert S., *Sacred Land, Sacred View: Navajo Perceptions of the Four Corner Region*, Salt Lake City, Utah: Brigham Young University Press, 1992.
Merchant, Carolyn, «"The Violence of Impediments": Francis Bacon and the Origins of Experimentation», *Isis* 99, 2008, pp. 731-760.
—, «The Scientific Revolution and *The Death of Nature*», *Isis* 97, 2006, pp. 513-533.
—, *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution*, San Francisco: Harper and Row, 1983 [trad. cast.: *La muerte de la naturaleza. Mujeres, ecología y revolución científica*, Albolote: Comares, 2020, trad. de Maria Antònia Martí Escayol].
Merwick, Donna, *The Shame and the Sorrow: Dutch-Amerindian Encounters in New Netherland*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2006.
Milton, Giles, *Nathaniel's Nutmeg, or, the True and Incredible Adventures of the Spice Trader Who Changed the Course of History*, Nueva York: Penguin, 1999 [trad. cast.: *El hombre que tuvo el coraje de cambiar la historia*, Barcelona: Martínez Roca, 1999, trad. de Jordi Fibla].
Mitchell, Timothy, *Carbon Democracy: Political Power in the Age of Oil*, Londres: Verso, 2011.
Moore, Jason W., «The Rise of Cheap Nature», en Jason W. Moore (ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crisis of Capitalism*, Oakland:

PM Press, 2016, pp. 78-115.

Moran, Lee, «Epidemiologist Slams U. S. Coronavirus Response: “Close to Genocide by Default”», *Huffpost*, 6 de mayo de 2020, https://www.huffpost.com/entry/epidemiologist-coronavirus-genocide-by-default_n_5eb2a5ebc5b63e6bd96f5d81.

Morton, Alexandra, *Listening to Whales: What the Orcas Have Taught Us*, Nueva York: Ballantine, 2002.

Morton, Timothy, *The Poetics of Spice: Romantic Consumerism and the Exotic*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Moses, Asher, «“Collapse of Civilisation Is the Most Likely Outcome”: Top Climate Scientists», *Resilience*, 8 de junio de 2020, https://www.resilience.org/stories/2020-06-08/collapse-of-civilisation-is-the-mostlikely-outcome-top-climate-scientists/.

Mukerji, Bithika, *Neo-Vedanta and Modernity*, Benarés: Ashutosh Prakashan Sansthan, 1983.

Muneta, Ben, «The American Global Frontiers: Tribal Armies and Herbicides», *Akwesasne Notes*, principios de verano de 1974, pp. 26-28.

Nabokov, Peter, *Native American Testimony: An Anthology of Indian and White Relations, First Encounter to Dispossession*, Nueva York: Harper and Row, 1978.

Naipaul, V. S., *The Overcrowded Barracoon and Other Articles*, Nueva York: Knopf, 1973.

Nandy, Ashis, *Alternative Sciences: Creativity and Authenticity in Two Indian Scientists*, Nueva Deli: Oxford University Press, 1995.

—, «From Outside the Imperium: Gandhi’s Cultural Critique of the “West”», *Alternatives: Global, Local, Political* 7, 1981, 171, http://alt.sagepub.com/content/7/2/171.

Nass, Daniel, «Shootings Are a Glaring Exception to the Coronavirus Crime Drop», *The Trace*, 29 de abril de 2020, https://www.thetrace.org/2020/04/coronavirus-gun-violence-stay-at-home-orders/.

Neihardt, John G., *Black Elk Speaks: The Complete Edition*, Lincoln: University of Nebraska Press, 2014 [trad. cast.: *Alce Negro habla*, Madrid: Capitán Swing, 2018, trad. de Héctor Arnau].

Nelson, Cody, «Navajo Nation Faces Twin Threats as Wildfires Spread during Pandemic», *The Guardian*, 6 de julio de 2020, https://www.theguardian.com/us-news/2020/jul/06/arizona-wildfires-coronavirusnavajo-nation.

Newlin, James W. M., *Proposed Indian Policy*, 1881.

Newton, Creede, «Why Has Navajo Nation Been Hit So Hard by the Coronavirus?», *Al Jazeera*, 27 de mayo de 2020, https://www.aljazeera.com/news/2020/05/navajo-nation-hit-hard-coronavirus-200526171504037.html.

Nixon, Rob, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

NoiseCat, Julian Brave, «How to Survive an Apocalypse and Keep Dreaming», *Nation*, 2 de junio de 2020, https://www.thenation.com/article/society/native-american-postapocalypse/.

Noys, Benjamin, *Malign Velocities: Accelerationism and Capitalism*, Washington D. C.:

Zero Books, 2014.
Nursey-Bray, Melissa *et al.*, «Old Ways for New Days: Australian Indigenous Peoples and Climate Change», *Local Environment* 24, n.º 5, 2019, pp. 473-486.
O'Connell, Barry, *On Our Own Ground: The Complete Writings of William Apess, a Pequot*, Amherst: University of Massachusetts Press, 1992.
Okereke, Caleb y Kelsey Nielsen, «The Problem with Predicting Coronavirus Apocalypse in Africa», *Al Jazeera*, 7 de mayo de 2020, https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/problem-predicting-coronavirus-apocalypse-africa-200505103847843.html.
Onishi, Norimitsu y Constant Méheut, «Pandemic Shakes France's Faith in a Cornerstone: Strong Central Government», *New York Times*, 29 de abril de 2020, https://www.nytimes.com/2020/04/29/world/europe/coronavirus-france-masks.html?action=click&module=Top%20Stories&pgtype=Homepage.
Open Democracy, «La supervivencia de la Amazonía está en juego», 24 de julio de 2020, https://www.opendemocracy.net/es/survivalamazon-stake-es/.
—, «La Covid-19 ya afecta a 93 nacionalidades indígenas», 10 de junio de 2020, https://www.opendemocracy.net/es/democraciaabierta-es/la-covid-19-ya-afecta-a-93-nacionalidades-indigenas/.
—, «Se acelera la pandemia, y se acelera la deforestación del Amazonas», 1 de junio de 2020, https://www.opendemocracy.net/es/democraciaabierta-es/se-acelera-la-pandemia-y-se-acelera-la-deforestaciondel-amazonas/.
Oreskes, Naomi y Eric Conway, *Merchants of Doubt: The Denial of Global Warming*, Nueva York: Bloomsbury, 2010 [trad. cast. *Mercaderes de la duda. Cómo un puñado de científicos ocultaron la verdad sobre el calentamiento global*, Madrid: Capitán Swing, 2020, trad. de José Manuel Álvarez Flórez].
Osmandzikovic, Emina, «How Conflicts Turned the Middle East into an Organ-Trafficking Hotspot», *Arab News*, 8 de julio de 2020, https://www.arabnews.com/node/1701871/middle-east.
Ostler, Jeffrey, «The Shameful Final Grievance of the Declaration of Independence», *Atlantic*, 8 de febrero de 2020.
Padua, José Augusto, «Brazil in the History of the Anthropocene», en Liz-Rejane Issberner y Philippe Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene: Conflicts between Predatory Development and Environmental Politics*, Nueva York: Routledge, 2017.
Parker, Geoffrey, *Global Crisis: War, Climate Change and Catastrophe in the Seventeenth Century*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 2013.
Pico, Tamara, «The Darker Side of John Wesley Powell», *Scientific American*, 9 de septiembre de 2019, https://blogs.scientificamerican.com/voices/the-darker-side-of-john-wesley-powell/.
Pitts, Beth, «La voz de la selva viviente. Entrevista con el líder de la resistencia indígena José Gualinga», *Extinction Rebellion*, 8 de octubre de 2020, https://rebellion.global/es/blog/2020/11/10/jose-gualingainterview/.
Plested, James, «How the Rich Plan to Rule a Burning Planet», *The Bullet*, 23 de diciembre de 2019, https://socialistproject.ca/bullet/about/.
Prothom Alo, «26 Bangladeshis Killed in Libya», 28 de mayo de 2020, https://

en.prothomalo.com/bangladesh/bangladesh-in-world-media/26-bangladeshis-killed-in-libya.

Prucha, Francis Paul (ed.), *Americanizing the American Indians: Writings by the «Friends of the Indian»*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1978.

Quinones, Sam, *Dreamland: The True Tale of America's Opiate Epidemic*, Nueva York: Bloomsbury, 2015 [trad. cast.: *Tierra de sueños. La verdadera historia de la epidemia de opiáceos en Estados Unidos*, Madrid: Capitán Swing, 2020, trad. de Noelia González Barranco].

Ramanujan, A. K., «Is There an Indian Way of Thinking? An Informal Essay», *Contributions to Indian Sociology* 23, n.º 1, 1989, pp. 41-58.

Rambé, Hanna, *Mirah of Banda*, Yakarta: Lontar, 2010, trad. al inglés de Toni Pollard.

Ramnath, Madhu, *Woodsmoke and Leafcups*, Nueva Deli: HarperCollins, 2015.

Reid, Anthony, *A History of Southeast Asia: Critical Crossroads*, Malden, Massachusetts: Blackwell, 2015.

Rich, Nathaniel, *Losing Earth: A Recent History,* Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 2019 [trad. cast. *Perdiendo la Tierra. La década en que podríamos haber detenido el cambio climático,* Madrid: Capitán Swing, 2020, trad. de Victoria Pradilla Canet].

Robinson, Cedric J., *On Racial Capitalism, Black Internationalism, and Cultures of Resistance*, H. L. T. Quan (ed.), Londres: Pluto Press, 2019.

—, *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1983 [trad. cast.: *Marxismo negro. La formación de la tradición radical negra*, Madrid: Traficantes de Sueños, 2021, trad. de Juan Mari Madariaga].

Roper, Lyndal, «Witchcraft and Fantasy in Early Modern Germany», en Jonathan Barry, Marianne Hester y Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 207-235.

Roy, Eleanor Ainge, «New Zealand River Granted Same Legal Rights as Human Being», *The Guardian*, 16 de marzo de 2017, https://www.theguardian.com/world/2017/mar/16/new-zealand-river-granted-samelegal-rights-as-human-being.

«Rules Governing the Court of Indian Offenses», Department of the Interior, Office of Indian Affairs, Washington D. C., 30 de marzo de 1883, https://rclinton.files.wordpress.com/2007/11/code-of-indian-offenses.pdf.

Rushkoff, Douglas, «Survival of the Richest: The Wealthy Are Plotting to Leave Us Behind», *Medium*, 5 de julio de 2018, https://onezero.medium.com/survival-of-the-richest-9ef6cddd0cc1.

Sabin, Edwin L., *Kit Carson Days, 1809-1868, «Adventures in the Path of Empire»,* vol. 2, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.

Sabin, Paul, «"The Ultimate Environmental Dilemma": Making a Place for Historians in the Climate Change and Energy Debates», *Environmental History* 15, n.º 1, 2010, pp. 76-93.

Salisbury, Neal, *Manitou and Providence: Indians, Europeans and the Making of New England, 1500-1643*, Nueva York: Oxford University Press, 1982.

Samarajiva, Indi, «COVID Underdogs: Sri Lanka: Like New Zealand Except Better», *Medium*, 24 de junio de 2020, https://medium.com/indica/covid-underdogs-sri-lanka-db6eca164a35.

Satia, Priya, *Time's Monster: How History Makes History*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2020.

—, *Empire of Guns: The Violent Making of the Industrial Revolution*, Stanford, California: Stanford University Press, 2019.

Schiebinger, Londa y Claudia Swan (eds.), *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2007.

Sengupta, Anuradha, «Tired of Running from the River: Adapting to Climate Change on India's Disappearing Islands», *Yes!*, 2 de junio de 2016, https://www.yesmagazine.org/environment/2016/06/02/tiredof-running-from-the-river-adapting-to-climate-change-on-indias—disappearing-islands/.

Serwer, Adam, «The Coronavirus Was an Emergency until Trump Found Out Who Was Dying», *Atlantic*, 8 de mayo de 2020, https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/05/americas-racial-contractshowing/611389/.

Seth, Suman, «Darwin and the Ethnologists: Liberal Racialism and the Geological Analogy», *Historical Studies in the Natural Sciences* 46, n.º 4, 2016, pp. 490-527.

Shakespeare, William, *The Works of William Shakespeare*, William George Clark y John Glover (eds.), vol. 1, Cambridge: Macmillan and Co., 1863 [trad. cast.: «La tempestad», en *Romances: obras completas 4*, Barcelona: Penguin, 2016, trad. de Marcelo Cohen y Graciela Speranza].

Sharma, Mukul, *Caste and Nature: Dalits and Indian Environmental Politics*, Nueva Deli: Oxford University Press, 2018.

—, *Green and Saffron: Hindu Nationalism and Indian Environmental Politics*, Ranikhet: Permanent Black, 2012.

Shiva, Vandana y J. Bandyopadhyay, «The Evolution, Structure, and Impact of the Chipko Movement», *Mountain Research and Development* 6, n.º 2, mayo de 1986, pp. 133-142.

Shorto, Russell, *The Island at the Center of the World*, Nueva York: Vintage, 2005.

Silko, Leslie Marmon, *The Turquoise Ledge*, Nueva York: Viking, 2010.

—, «Landscape, History, and the Pueblo Imagination», en Cheryll Glotfelty y Harold Fromm (eds.), *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*, Athens: University of Georgia Press, 1996, pp. 264-275.

Singh, Zorawar Daulet, *Powershift: India-China Relations in a Multipolar World*, Nueva Deli: Macmillan, 2020.

Skafish, Peter, «The Metaphysics of Extra-Moderns: On the Decolonization of Thought: A Conversation with Eduardo Viveiros de Castro», *Common Knowledge* 22, n.º 3, 2016.

Spary, E. C., «Of Nutmegs and Botanists: The Colonial Cultivation of Botanical Identity», en Londa Schiebinger y Claudia Swan (eds.), *Colonial Botany: Science,*

Commerce, and Politics in the Early Modern World, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2007, pp. 187-203.

Spiro, David E., *The Hidden Hand of American Hegemony: Petrodollar Recycling and International Markets*, Ithaca, Nueva York: Cornell University Press, 1999.

Srivastava, Rahul y Matias Echanove, «The Misunderstood Paradigm: Circulatory Urbanism in India», *Uncube*, julio de 2015, https://www.uncubemagazine.com/blog/15799893.

Stannard, David E., *American Holocaust: The Conquest of the New World*, Oxford: Oxford University Press, 1992.

Stark, Ken y Kyle Latinis, «The Response of Early Ambonese Foragers to the Maluku Spice Trade: The Archaeological Evidence», *Cakalele* 7, 1996, pp. 51-67.

Stockholm International Peace Research Institute, «Global Military Expenditure Sees Largest Annual Increase in a Decade—Says SIPRI—Reaching $1917 Billion in 2019», 27 de abril de 2020, https://www.sipri.org/media/press-release/2020/global-military-expenditure-sees-largestannual-increase-decade-says-sipri-reaching-1917-billion.

Strakosch, Elizabeth y Alissa Macoun, «The Vanishing Endpoint of Settler Colonialism», *Arena Journal* n.º 37/38, 2012.

Subramaniam, Banu, *Ghost Stories for Darwin: The Science of Variation and the Politics of Diversity*, Urbana: University of Illinois Press, 2014.

Sudan, Rajani, *The Alchemy of Empire: Abject Materials and the Technologies of Colonialism*, Nueva York: Fordham University Press, 2016.

Sulistyo, Nikodemus Yudho, «The Half-Blood Hero in Y. B. Mangunwijaya's *Ikan-Ikan Hiu, Ido, Homa* and James Cameron's *Avatar*», *Spectral: Jurnal Ilmiah* 3, n.º 2, junio de 2017.

Sumon, Shehab, «Human Traffickers Kill 26 Bangladeshis in Libya», *Arab News*, 30 de mayo de 2020, https://www.arabnews.com/node/1681906/world.

Sundar, Nandini, *The Burning Forest: India's War in Bastar*, Nueva Deli: Juggernaut, 2016.

Survival International, «Los indígenas de Brasil», https://www.survival.es/indigenas/brasil.

—, «WWF's Secret War», 7 de octubre de 2020, https://www.sixdegreesnews.org/archives/29331/leaked-report-us-halts-funding-to-wwf-wcsand-other-conservation-ngos-over-abuses.

Takaki, Ronald, «The Tempest in the Wilderness: The Racialization of Savagery», *Journal of American History* 79, n.º 3, diciembre de 1992, pp. 892-912.

TallBear, Kim, «Badass Indigenous Women Caretake Relations: #Standingrock, #Idlenomore, #BlackLivesMatter», en Nick Estes y Jaskiran Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock: Voices from the #noDAPL Movement*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

Taylor, Bron, *Dark Green Religion: Nature, Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley: University of California Press, 2010.

Thomas, Julia Adeney, «Practicing Hope in Anthropocene History», AHR Anthropocene Workshop, documento de posición, 28 de abril de 2019.

—, «The Present Climate of Economics and History», en Gareth Austin (ed.), *Economic Development and Environmental History in the Anthropocene: Perspectives on Asia and Africa*, Londres: Bloomsbury, 2017, pp. 291-312.

—, «History and Biology in the Anthropocene: Problems of Scale, Problems of Value», AHR Roundtable, *American Historical Review*, 2014.

—, «The Cage of Nature: Modernity's History in Japan», *History and Theory* 40, n.º 1, febrero de 2001, pp. 16-36.

Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America and Two Essays on America*, Nueva York: Penguin, 2003, trad. al inglés de Gerald E. Bevan [trad. cast.: *La democracia en América*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1973, trad. de Luis R. Cuéllar].

Tracy, James D. (ed.), *The Rise of Merchant Empires: Long Distance Trade in the Early Modern World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

«Treaty Between the United States of America and the Navajo Tribe of Indians: With a Record of the Discussions That Led to Its Signing», Flagstaff, Arizona: K. C. Publications, 1968.

Troll, Valentin R. *et al.*, «Ancient Oral Tradition Describes VolcanoEarthquake Interaction at Merapi Volcano, Indonesia», *Geografiska Annaler:* Series A, *Physical Geography* 97, n.º 1, 2015, pp. 137-166, DOI: 10.1111/geoa.12099.

Tsing, Anna, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton, Nueva Jersey: Princeton University Press, 2015 [trad. cast.: *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*, Madrid: Capitán Swing, 2021, trad. de Francisco J. Ramos Mena].

Tuck, E. y K. W. Yang, «Decolonization Is Not a Metaphor», *Decolonization: Indigeneity, Education and Society* 1, n.º 1, 2012, pp. 1-40.

Turner, Jack, *Spice: The History of a Temptation*, Nueva York: Vintage Books, 2004 [trad. cast.: *Las especias. Historia de una tentación*, Barcelona: Acantilado, 2018, trad. de Miguel Temprano García].

Uberoi, J. P. S., *The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist*, Nueva Deli: Oxford University Press, 1984.

Underhill, John, *Newes from America; or, A New and Experimentall Discoverie of New England* (1638), Paul Royster (ed.), DigitalCommons@University of Nebraska-Lincoln; Electronic Texts in American Studies, 37.

UNHCR (ACNUR), «Refugees and Migrants Arrivals to Europe in 2017», United Nations, *Review of Maritime Transport 2019*, https://unctad.org/en/PublicationsLibrary/rmt2019_en.pdf.

Valandra, Edward, «Mni Wiconi: Water Is [More Than] Life», en Nick Estes y Jaskiran Dhillon (eds.), *Standing with Standing Rock: Voices from the #noDAPL Movement*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

Van der Chijs, J. A., *De Vestiging van het Nederlandsche Gezag over de Banda-Eilanden (1599-1621)*, Batavia: Albrecht & Co., 1886.

Van Dooren, Thom, *Flightways: Life and Loss at the Edge of Extinction*, Nueva York: Columbia University Press, 2014.

Van Dooren, Thom y Deborah Bird Rose, «Storied-Places in a Multispecies City»,

Humanimalia 3, n.º 2, 2012.

Veracini, Lorenzo, *Settler Colonialism: A Theoretical Overview*, Londres: Palgrave Macmillan, 2010.

Villiers, John, «Trade and Society in the Banda Islands in the Sixteenth Century», *Modern Asian Studies* 15, n.º 4, 1981, pp. 723-750.

Wachtel, Nathan, *The Vision of the Vanquished: The Spanish Conquest of Peru through Indian Eyes, 1530-1570*, Sussex: Harvester Press, 1977, trad. al inglés de Ben and Siân Reynolds [trad. cast.: *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*, Madrid: Alianza, 1976, trad. de Antonio Escohotado].

Waite, Gary K., «"Man Is a Devil to Himself": David Joris and the Rise of a Sceptical Tradition towards the Devil in the Early Modern Netherlands, 1540-1600», *Dutch Review of Church History* 75, n.º 1, 1995, pp. 1-30.

Wallace, Alfred Russel, *The Malay Archipelago: The Land of the Orang-Utan and the Bird of Paradise: A Narrative of Travel with Studies of Man and Nature*, Londres: Macmillan, 1890.

Wallerstein, Immanuel, «The Albatross of Racism», *London Review of Books* 22, n.º 10, 18 de mayo de 2000.

Watson, Fiona, «Bolsonaro's Election Is Catastrophic News for Brazil's Indigenous Tribes», *The Guardian*, 31 de octubre de 2018.

Watson, Matthew, «Crusoe, Friday and the Raced Market Frame of Orthodox Economics Textbooks», *New Political Economy* 23, n.º 5, 2018, pp. 544-559.

Watuseke, Frans S., «The Name Moluccas, Maluku», *Asian Profile*, junio de 1977.

Weil, Patrick, «Circulatory Migration vs. Sedentary Immigration», Migration Policy Centre, CARIM-South, CARIM Analytic and Synthetic Notes, 2011/36, https://cadmus.eui.eu/handle/1814/16209, extraído de Cadmus, European University Institute Research Repository, http://hdl.handle.net/1814/16209.

Weir, Jessica K., *The Gunditjmara Land Justice Story*, Australian Institute of Aboriginal and Torres Strait Islander Studies, 2009.

White, Sam, *A Cold Welcome: The Little Ice Age and Europe's Encounter with North America*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2017.

Widjojo, Muridan, *The Revolt of Prince Nuku: Cross-Cultural Alliance-Making in Maluku, c. 1780-1810*, Leiden: Brill, 2009.

Williams, Michael, *Deforesting the Earth: From Prehistory to Global Crisis*, Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Wilson, David Sloan, «The Tragedy of the Commons: How Elinor Ostrom Solved One of Life's Greatest Dilemmas», *Evonomics*, 29 de octubre de 2016, https://evonomics.com/tragedy-of-the-commons-elinor-ostrom/.

Wilson, Eric Dean, *After Cooling: On Freon, Global Warming, and the Terrible Cost of Comfort*, Nueva York: Simon and Schuster, 2021.

Winn, Phillip, «Slavery and Cultural Creativity in the Banda Islands», *Journal of Southeast Asian Studies* 41, n.º 3, 2020, pp. 365-389.

—, «Tanah Berkat (Blessed Land): The Source of the Local in the Banda Islands, Central Maluku», en Thomas Reuter (ed.), *Sharing the Earth, Dividing the Land: Land and Territory in the Austronesian World*, Canberra: ANU Press, 2006.

—, «“Everyone Searches, Everyone Finds”: Moral Discourse and Resource Use in an Indonesia Muslim Community», *Oceania* 72, n.º 4, junio de 2002.

—, «Graves, Groves and Gardens: Place and Identity—Central Maluku, Indonesia», *Asia-Pacific Journal of Anthropology* 2, n.º 1, 2001, pp. 24-44.

—, «“Banda Is the Blessed Land”: Sacred Practice and Identity in the Banda Islands, Maluku», *Antropologi Indonesia* 57, 1998, pp. 71-79.

Winter, Brian, «Jair Bolsonaro’s Guru», *Americas Quarterly*, 17 de diciembre de 2018, https://www.americasquarterly.org/article/jairbolsonaros-guru/.

Wolfe, Patrick, «Settler Colonialism and the Elimination of the Native», *Journal of Genocide Research* 8, n.º 4, 2006, pp. 387-409. DOI: 10.1080/14623520601056240.

Yellowtail, Thomas, *Yellowtail, Crow Medicine Man and Sun Dance Chief: An Autobiography, as told to Michael Oren Fitzgerald*, Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

Yeo, Sophie, «Where Climate Cash Is Flowing and Why It’s Not Enough», *Nature*, 19 de octubre de 2019, https://www.nature.com/articles/d41586019-02712-3.

Yergin, Daniel, *The Quest: Energy, Security and the Remaking of the Modern World*, Nueva York: Penguin, 2012.

Zalasiewicz, Jan, *et al.*, «A Formal Anthropocene Is Compatible with but Distinct from Its Diachronous Anthropogenic Counterparts: A Response to W. F. Ruddiman’s “Three-Flaws in Defining a Formal Anthropocene”», *Progress in Physical Geography*, 2019, pp. 1-15.

Zika, Charles, «Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images», *History Workshop Journal* n.º 44, 1997, pp. 77-105.

Zimmermann, Klaus F., «Circular Migration: Why Restricting Labor Mobility Can Be Counterproductive», *IZA World of Labor*, 2014, DOI: 10.15185/izawol.1|wol.iza.org.

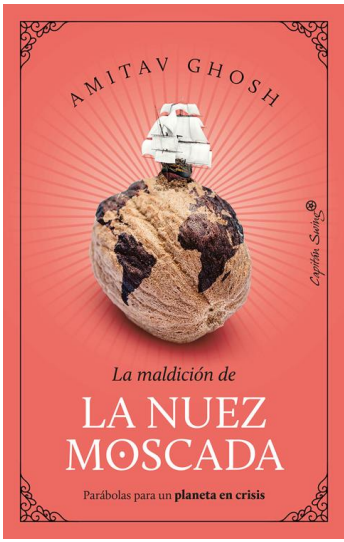
Zotigh, Dennis, «Native Perspectives on the 40th Anniversary of the American Indian Religious Freedom Act», *Smithsonian Magazine*, 30 de noviembre de 2018.

Zumbroich, Thomas J., «From Mouth Fresheners to Erotic Perfumes: The Evolving Socio-Cultural Significance of Nutmeg, Mace and Cloves in South Asia», *eJournal of Indian Medicine* 5, 2012, pp. 37-97.

Índice

Portada
La maldición de la nuez moscada
01. La caída de una lámpara
02. «Quemar sus viviendas allá donde estén»
03. «Los frutos de la nuez moscada hemos muerto»
04. Terraformación
05. «Pronto desapareceremos todos»
06. Los lazos de la Tierra
07. Monstruosa Gaia
08. Bosques fosilizados
09. Puntos de estrangulamiento
10. Padre de todas las cosas
11. Vulnerabilidades
12. Niebla de cifras
13. La guerra con otro nombre
14. «El divino ángel del descontento»
15. Brutos
16. «La caída del cielo»
17. Utopías
18. Una política vitalista
19. Fuerzas ocultas
Agradecimientos
Bibliografía
Sobre este libro
Sobre Amitac Ghosh
Créditos

La maldición de la nuez moscada



El nuevo libro de Amitav Ghosh, una poderosa obra de historia, ensayo, testimonio y polémica, remonta nuestra crisis planetaria contemporánea al descubrimiento del Nuevo Mundo y la ruta marítima hacia el Océano Índico. ‘La maldición de la nuez moscada’ sostiene que la dinámica del cambio climático actual hunde sus raíces en un orden geopolítico secular construido por el colonialismo occidental.

En el centro de la narración de Ghosh está la hoy omnipresente especia nuez moscada. La historia de la nuez moscada es una historia de conquista y explotación, tanto de la vida humana como del entorno natural. En manos de Ghosh, la historia de la nuez moscada se convierte en una parábola de nuestra crisis medioambiental, revelando el modo en que la historia humana siempre ha estado enredada con materiales terrestres como las especias, el té, la caña de azúcar, el opio y los combustibles fósiles. Nuestra crisis, demuestra, es en última instancia el resultado de una visión mecanicista de la Tierra, en la que la naturaleza sólo existe como un recurso para que los humanos la utilicemos para nuestros propios fines, en lugar de una fuerza propia, llena de agencia y significado.

Escribiendo con la pandemia mundial y las protestas de Black Lives Matter como telón de fondo, Ghosh enmarca estos relatos históricos de una manera que conecta nuestras historias coloniales compartidas con

la profunda desigualdad que vemos a nuestro alrededor hoy en día. Entrelazando debates sobre todo tipo de temas, desde la historia global del comercio del petróleo hasta la crisis migratoria y la espiritualidad animista de las comunidades indígenas de todo el mundo, 'La maldición de la nuez moscada' ofrece una aguda crítica de la sociedad occidental y habla de las formas profundamente notables en que la historia humana está moldeada por fuerzas no humanas.

"[Ghosh] quiere que tengamos en cuenta estructuras de poder más amplias, que implican "la subyugación física de personas y territorios" y, sobre todo, "la idea de conquista como proceso de extracción". La perspectiva del mundo como recurso no sólo agota nuestro entorno de las materias primas que buscamos; en última instancia, lo agota de significado". - New Yorker

"Ghosh desafía a los lectores a tener en cuenta la guerra, el imperio y el genocidio para comprender plenamente la lógica de devastación del mundo que sustenta el colapso ecológico". - Naomi Klein

"En este tour de force, Ghosh traslada desafiantemente la conversación a los ámbitos de la historia, la política y la cultura, insistiendo en que nunca resolveremos nuestra crisis planetaria hasta que reconozcamos que la "gran aceleración" de los últimos cincuenta años forma parte de un patrón histórico más amplio de omnicidio.". - Naomi Oreskes

"Con precisión literaria, profundiza en la historia y la cultura de la conquista, trazando una línea directa desde las acciones cometidas hace cientos de años hasta el predicamento actual del planeta. Un logro singular y un título de su tiempo, 'La maldición de la nuez moscada' nos recuerda por qué llora la tierra." - Booklist

"Ghosh ha producido una obra que llega al cerebro y al corazón con una claridad analítica y moral inolvidable". - Bloomberg

Amitac Ghosh. Autor indio bengalí. Estudió en el internado masculino The Doon School de Dehradun. Creció en la India, Bangladesh y Sri Lanka. Mientras estudiaba, colaboraba regularmente con ficción y poesía en *The Doon School Weekly* (dirigido entonces por Seth) y fundó la revista *History Times* junto con Guha. Después de Doon, se licenció en el St Stephen's College, la Universidad de Delhi y la Delhi School of Economics. Obtuvo la beca de la Fundación Inlaks para completar un doctorado en antropología social en St Edmund Hall, Oxford. Trabajó en el periódico *Indian Express* de Nueva Delhi y en varias instituciones académicas. En 1986 publicó su primera novela. *Ghosh* Ganó el 54º premio Jnanpith en 2018, el mayor galardón literario de la India. Ha recibido dos premios Lifetime Achievement y cuatro doctorados honoris causa. En 2007, el Presidente de la India le concedió el Padma Shri, uno de los más altos honores del país. En 2009, fue elegido miembro de la Royal Society of Literature. En 2010 fue ganador, junto con Margaret Atwood, del premio Dan David, y en 2011 recibió el Gran Premio del festival Metrópolis Azul de Montreal. Fue el primer escritor en lengua inglesa en recibir el galardón.

Título original: *The Nutmeg's Curse: Parables for a Planet in Crisis* (2022)

© Del libro: Amitav Ghosh
© De la traducción: Noemí Jiménez Furquet Edición en ebook: septiembre de 2023

© Capitán Swing Libros, S. L.
c/ Rafael Finat 58, 2º 4 - 28044 Madrid Tlf: (+34) 630 022 531
28044 Madrid (España)
contacto@capitanswing.com
www.capitanswing.com

ISBN: 978-84-127084-3-1

Diseño de colección: Filo Estudio - www.filoestudio.com Corrección ortotipográfica: Victoria Parra Ortiz Composición digital: leerendigital.com
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.